الجزء الثاني — المجلد الثالث والثلاثون

مجلة
المجمع العلمي العربي

١ نيسان سنة ١٩٥٨ م — ١١ شهر رمضان سنة ١٣٧٧ هـ

الأخطل

هو أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت من قبيلة تغلب ، وتغلب من ربيعة من العرب العدنانية . وبلاد تغلب بالجزيرة الفراتية بجهات سنجار ونصيبين بين الخابور والفرات ودجلة ، وتعرف ديارهم بديار ربيعة . وكانت تغلب بدواً بالجزيرة لا حاضرة لها إلا القليل بالكوفة ، وكانت النصرانية غالبة عليهم لمجاورتهم للروم . والأخطل لقب غلب عليه لخبث لسانه في صغره ، ومعنى الأخطل السفيه .

وكانت الجزيرة منذ زمن الأخطل معدودة من الشام أو ملحقة بالشام وكان الأخطل يعتبر شامياً ، قال الفرزدق [1] :

فيهن [2] شاركني المُساورُ بعدهم وأخو هوازنَ والشآمي الأخطلُ

كان الأخطل نصرانياً ، قال الشعر وهو غلام ، وهجا كعب بن جعيل

(١) شرح ديوان الفرزدق لعبد الله الصاوي ج ٢ ص ٧٢١ .
(٢) أي في القصائد .

شاعر تغلب ، واتصل بيزيد بن معاوية ومدحه في حياة أبيه ، وكان سبب اتصاله به أن يزيد طلب إلى كعب بن جعيل أن يهجو له الأنصار لأن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري شبب بأخته رملة ، فامتنع كعب تحرجاً لأنه مسلم ، ودله على الأخطل فهجاهم بقصيدة منها :

ذهبتْ قريشٌ بالسماحة والندى   واللؤمُ تحت عمائم الأنصارِ

فدعوا المكارمَ لستمُ من أهلها   وخذوا مساحيكم بني النجار

ومنذ ذلك الحين اختص ببني أمية يمدح خلفاءهم وأمراءهم ويفد عليهم إلى دمشق ، ويدعو إليهم ويهجو خصومهم . فقربه بنو أمية وآثروه ولا سيما عبد الملك ابن مروان فقد كان للأخطل عليه دالة عظيمة ، ذكروا أنه كان يدخل عليه وقد علق على صدره صليباً ولحيته تنفض خمراً ، ووقعت مهاجاة بينه وبين جرير طال أمرها ولم تنته إلا بموت الأخطل . وظل الأخطل أثيراً عند بني أمية حتى توفي في خلافة الوليد بن عبد الملك سنة خمس وتسعين وقد نيف على السبعين .

شعره :

الأخطل أحد فحول الشعراء الإسلاميين ومن أشهر الشعراء في العصر الأموي ، يمتاز شعره بالاستواء والصقل والتهذيب من غير تمحل أو تكلف ، وأثر الطبع فيه شديد الظهور ، روي عنه أنه كان ينظم القصيدة تسعين بيتاً فما يزال يعود عليها بالتشذيب والتهذيب حتى يسقط الستين ويبقي على الثلاثين . وقد يمن بالتنقيح والتحكيك حتى يسلخ في نظم القصيدة حولاً كاملاً . روى صاحب الأغاني أن الأخطل قال لعبد الملك بن مروان يا أمير المؤمنين زعم ابن المراغة (جرير) أنه يبلغ مدحتك في ثلاثة أيام ، وقد أقمت في مدحتك :

خَفَّ القطينُ فراحوا منك أو بكروا   (وأزعجتهم نوى في صرفها غِيَرُ)

سنةً فما بلغت كل ما أردت .

وأكثر شعره يسير فيه الطبع والتهذيب شرعاً، وقد شبهوا الأخطل بالنابغة الذبياني لصحة شعره، والحقيقة إنه يشبه النابغة من عدة وجوه، فكلاهما يجمع بين الطبع والتثقيف، وكلاهما يجيد المدح والوصف، وحوادث حياتهما متشابهة، فكل منهما اتصل بالملوك وحظي عندهم، وكل منهما أسهم في شؤون قبيلته إلى حدّ بعيد، واتخذ من شعره وسيلة لصالحها. ولا مرية في أن الأخطل كان يترسم خطى النابغة ويطبع على غراره في طائفة صالحة من شعره، وقد يعارضه في النسج والوزن والروي، ويسترفده المعنى والتصور والتصوير، من ذلك قصيدته التي أولها[1] :

تغيّر الرسمُ من سلمى بأحفارِ وأقفرتْ من سليمى دمنةُ الدارِ

فإنه عارض بها قصيدة النابغة التي أولها[2] :

عوجُوا فحيُّوا لنُعْمٍ دمنةَ الدارِ ماذا تحيون من نُؤْيٍ وأحجارِ

ففي قصيدة الأخطل كثير من معاني النابغة وألفاظه ولا سيما وصف ثور الوحش.

ومن ذلك قوله يشبه الممدوح بالفرات[3] :

وما الفراتُ إذا جاشتْ حوالبُهُ في حافتيه وفي أوساطه العُشَرُ

وذعذعته رياح الصيف واضطربتْ فوق الجآجيْ من آذيّه غُدُرُ

مسحنفرٌ من جبال الروم يستره منها أكافيف فيها دونه زَوَرُ

يوماً بأجود منه حين تسأله ولا بأجهر منه حين يجتهر

وكرر هذا المعنى في عدد من قصائده فقال[4] :

وما مزبدٌ يعلو جزائر حامرٍ يشق إليها خيزراناً وغرقدا الخ

(١) ديوان الأخطل ص ١١٢ .
(٢) ديوان النابغة الذبياني ص ٤٩ .
(٣) ديوان الأخطل ص ١٠١ .
(٤) ديوان الأخطل ص ٩٦ .

وقال [١] :

وما مزبد الأطواد من دون عانة يشق جبال الغور ذو حدب غمر الخ

وقال [٢] :

كأنه مزبدٌ ريانُ منتجعٌ يعلو الجزائرَ في حافاته الزَّبَدُ الخ

وكل ذلك مأخوذ من قول النابغة [٣] :

فما الفراتُ وإن جاشتْ غواربُهُ ترمي أواذيُّه العِبْرين بالزَّبَدِ
يمده كل وادٍ مترعٍ لجبٍ فيه رُكامٌ من اليَنْبوت والخَضَدِ
يظل من خوفه الملاحُ معتصماً بالخيزرانة بين الأين والنَّجَدِ
يوماً بأجود منه سيبَ نافلةٍ ولا يحول عطاء اليوم دون غدِ

على أن للفرات في نفس الأخطل أثراً بليغاً لأنه نشأ في سقيه وعاش بالقرب منه .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* * *

كان الأخطل يستلهم شعره من البادية لأنه نشأ في بادية الجزيرة الفراتية ؛ وأثر الحاضرة ضئيل في شعره على كثرة وفوده على الخلفاء بدمشق ، فقد كان يفضل حياة البداوة على حياة الحضارة قال [٤] :

من العربيات البوادي ولم تكن تلوّحها حُمّى دمشق ومومُها [٥]

لذلك فبادية الجزيرة الفراتية بجبالها وسهولها وأوديتها وأنهارها ـ ولا سيما الفرات ـ وأجوائها وأنوائها ونباتها من شيح وقيصوم وخزامى ووحشها وطيرها

(١) ديوان الأخطل ص ٢١٤ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٧٢ .
(٣) ديوان النابغة الذبياني ص ٣١ .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٢١ .
(٥) الموم : أشد الجدري .

ماثلة في شعر الأخطل، منها يستمد وعليها يعتمد والشواهد على ذلك كثيرة منها قوله[١] :

وبيداء مِمْحال كأنَّ نعامها ... بأرجائها القُصْوى أباعرُ هُمَّلُ
ترى لامعاتِ الآلِ فيها كأنها ... رجالٌ تَعَرَّى تارةً وتَسَرْبَلُ
وجوْزِ فلاةٍ ما يغمِّض ركبها ... ولا عينُ هاديها من الخوف تغفلُ
بكل بعيد الغَوْلِ لا يهتدى له ... بعرفان أعلامٍ وما فيه منهل
ملاعب جِنَّانٍ كأنَّ ترابها ... إذا أُطْرِدتْ فيه الرياح مغربل

وقد سبق إيراد أمثلة من شعره ذكر فيها الفرات ومثلها قوله[٢] :

إذا غاب عنا غاب عنا فراتنا ... وإن شَهِدَ أجدى فيضه وجَداوِلُهْ

وقوله[٣] :

وإذا عداتَ به رجالاً لم تجد ... فيض الفرات كراشح الأوشالِ

* * *

وأثر النصرانية في شعره ضئيل جداً لم يرد ما يشير إليها أو يدل عليها في كل شعره إلا قوله[٤] :

حلفْتُ برَبِّ بَيَاضَ النحر واقِدُهُ ... كما تُصَوِّرُ في الدير التماثيلُ

وقوله[٥] :

إني وربِّ النصارى عند عيدهمُ ... والمسلمين إذا ما ضمَّها الجُمَع[٦]

---

(١) ديوان الأخطل ص ٦ .
(٢) ديوان الأخطل ص ٦٤ .
(٣) ديوان الأخطل ص ١٦٠ .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٢ .
(٥) ديوان الأخطل ص ٧١ .
(٦) هذا مأخوذ من قول كعب بن جعيل التغلبي وهو مسلم :

إني ورب النصارى في كنائسها ... والمسلمين إذا ما جمّعوا الجُمَعا
والقائم الهيكل بالإنجيل يدرسه ... لله تسفح عيناه ، إذا ركعا

انظر مجلة المجمع العلمي العربي م ١٩ ص ١٠٦ .

وربّ كلّ حبيسٍ فوق صومعةٍ   يمسي ولا همّه الدنيا ولا الطمع

وقوله (١) :

ولستُ بصائمٍ رمضانَ طوعاً   ولستُ بآكلٍ لحمَ الأضاحي

ولستُ بقائمٍ أبداً أنادي   قبيل الصبح حيَّ على الفلاح

ولكنّي سأشربها شمولاً   وأسجد عند منبلج الصباح

وقوله (٢) :

لما رأونا والصليبَ طالعا   ومارَ سَرجيسَ وسَمّاً ناقعا

ويظهر أن الأخطل لم يعرف من مزايا النصرانية إلا أنها تبيح الخمر ولا تفرض صوم شهر رمضان ؛ ورد في الأغاني أن عبد الملك بن مروان قال للأخطل يوماً : لِمَ لا تسلم يا أخطل ؟ قال إن أنت أحللتَ لي الخمر ووضعت عني صوم رمضان أسلمت ؛ فقال له عبد الملك : إن أنت أسلمت ثم قصرت في شيء من الإسلام ضربتُ الذي فيه عنقك . وقال له مرةً : ألا تسلم فنفرض لك ألفين في عطائك وتوصَل بعشرة آلاف درهم ؟ قال فكيف بالخمر ؟ قال وما تصنع بها ؟ وإن أولها لمر وإن آخرها لسكر ؛ قال أما إن قلتَ ذاك فإن بينهما لمنزلة ما ملكك فيها إلا كلعقة من ماء الفرات بالإصبع ؛ فضحك عبد الملك .

ويرى الأستاذ نيكلسون صاحب تاريخ الأدب العربي (٣) أن نصرانية الأخطل لم تكن عن إخلاص وإيمان بل عن أهواء نفسية لأنها تبيح له الخمر ، ويستشهد متهكماً على تقواه بما رواه صاحب الأغاني قال : كانت امرأة الأخطل حاملاً — وكان متمسكاً بدينه — فمرّ به الأسقف يوماً ، فقال لها الحقيه

(١) ديوان الأخطل ص ١٥٤ .

(٢) ديوان الأخطل ص ٣٠٩ .

(٣) A Literary History of the Arabs, 240

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فتمسحي به ، فعدتْ فلم تلحق إلا ذنب حماره فتمسحت به ورجعتْ ، فقال لها : هو وذنب حماره سواء .

ويرى الأب لامنس اليسوعي في الفصل الذي كتبه على الأخطل في دائرة المعارف الإسلامية أن هجاء جرير للأخطل أدل على نصرانية الأخطل من شعره نفسه ، وأنه لم يكن نصرانياً مستقيماً لأنه طلق امرأته ، وتزوج امرأة مطلقة . وفي ذلك يقول (١) :

كلانا على همٍّ يبيت كأنما بجنبيه من مسّ الفراش قروحُ
على زوجها الماضي تنوح وإنني على زوجتي الأخرى كذاك أنوح

وعربية الأخطل أظهر كثيراً في شعره من نصرانيته ، فقد كان يحلف باللات والعُزّى وهما صنمان من أصنام العرب في الجاهلية ، وورد في الأغاني ج ٧ ص ١٧٣ « أخبر شيخ من قريش قال : رأيت الأخطل خارجاً من عند عبد الملك ، فلما انحدر دنوتُ منه فقلت : يا أبا مالك من أشعر العرب ؟ قال هذان الكلبان المتعاقران من بني تميم (الفرزدق وجرير) فقلت فأين أنت منهما ؟ قال : أنا واللات أشعر منهما » وورد أيضاً أن « عاصم بن شبل الجرمي سأل الأخطل عن هذا فذكر نحوه وقال : واللات والعزى » .

ويمدح الخليفة الأموي بحروبه للروم وانتصاره عليهم وإثخانه فيهم وهم نصارى ، من ذلك قوله : (ديوان الأخطل ص ١٩) :

إليك أمير المؤمنين رحلتها على الطائر الميمون والمنزل الرحبِ
الى مؤمنٍ تجلو صفيحةُ وجهه بلابلَ تغشى من همومٍ ومن كربِ
وفي كل عامٍ منك للروم غزوةٌ بعيدة آثار السنابك والسُّرْبِ

(١) ديوان الأخطل ص ٣٣٩ .

وقوله : (ديوان الأخطل ص ٣٠٤) :

قتلتَ الرومَ حتى شذَّ منها عصائبُ ما تُحَرِّزُها القصورُ

وقوله : (ديوان الأخطل ص ٢١٨) :

وإن أتعرض للوليد فإنه نمته إلى خير الفروع مضاربُهْ
وما بلغتْ خيلُ امرئٍ كان قبله بحيث انتهت آثاره ومحاربه
وتضحي جبال الروم غبراً فجاجُها بما أشعلتْ غاراته ومقانبه
من الغزو حتى انضم كل ثميلةٍ وحتى انطوت من طول قَوْدٍ جنائبه

وللإسلام أثر في شعر الأخطل ، فقد كان يحلف بالكعبة والحرم وزمزم والحج ومناسكه ، ويذكر الإسلام مقروناً بالعفة والتقوى ، وينصح الخليفة بأن لا يقبل طاعة قيس لأنهم غير مخلصين في إسلامهم من ذلك قوله (١) :

ولقد حلفت برب موسى جاهداً والبيت ذي الحرمات والأستارِ

وقوله (٢) :

إني حلفتُ برب الراقصات وما أضحى بمكة من حجبٍ وأستارِ
وبالهدي إذا احمرت مدارعها في يوم نسكٍ وتشريقٍ وتنحارِ
وما بزمزم من شُمطٍ محلّقةٍ وما بيثرب من عونٍ وأبكارِ

وقوله (٣) :

وقد حلفت يميناً غير كاذبةٍ بالله رب ستور البيت ذي الحجبِ
وكل موقرٍ بنذرٍ كان يحمله مضرَّجٍ بدماء البدن مختضبِ

(١) ديوان الأخطل ص ٧٨ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١١٩ .
(٣) ديوان الأخطل ص ١٨٤ .

وقوله (١) :

كأن المشرفية في ذراه   ونيران الحجيج لها سعير
حلفت بين تساق لها الهدايا   ومن حلت بكعبته النذور

وقوله (٢) :

لقد حلفت بمن أسرى الحجيج له   والناذرين دماء البُدْن في الحرم

وقوله (٣) :

يبطرن ذا الشيب والإسلام همته   ويستقيد لمن الأهيف الرَّوَقُ

وقوله (٤) :

فإن تك قيس يا بن مروان بايعت   فقد وهلت قيس إليك من العذر
على غير إسلام ولا عن بصيرة   ولكنهم سيقوا إليك على صُغر
ولما تبينا ضلالة مصعب   فتحنا لأهل الشام باباً من النصر

وقد يقتبس من آي القرآن من ذلك قوله (٥) :

(فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم)   كأنهم من بقايا أمة ذهبوا

والآية (فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم) في سورة الأحقاف .

* * *

(١) ديوان الأخطل ص ٢٠٢ و ص ٢٠٤ .
(٢) ديوان الأخطل ص ٢٦٤ .
(٣) ديوان الأخطل ص ٢٦٠ .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٣٣ .
(٥) ديوان الأخطل ص ٣٨ .

فنون شعره

أحسن الأخطل في المدح ووصف الخمر والنساء ووصف الثيران والحمر الوحشية ؛ فلقد قيل : إن الأخطل أمدح العرب ، وسئل جرير عنه فقال : كان أشدنا اجتزاء بالقليل وأنعتنا للحمر والخمر .

كان هوى الأخطل السياسي مع بني أمية يرى أنهم أحق قريش بالخلافة وأجدر العرب بالملك ، واتفق أن قبيلة قيس التي حاربت بني أمية أغارت على تغلب قبيلة الأخطل فكان من الطبيعي أن يكون الأخطل مع بني أمية بحكم مصلحة قبيلته ، يشيد بمدحهم ويحرضهم على أعدائهم ويرى أن نصرهم نصر لقبيلته ، كما أنه ينكر على كل من خرج عليهم كعبد الله بن الزبير وأخيه مصعب ، فلا عجب إذا جوّد في مدحهم للأسباب التي مرّت ، ولأنه لقي من إحسانهم ما لا يمكن أن يلقاه من غيرهم .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كان الأخطل يمدح بني أمية بالشرف والكرم والحزم والقوة وشدة البطش في الحرب وسعة الحلم والعفو عند المقدرة ، وأن لهم حقاً في الخلافة أخذوه وقاتلوا دونه وحافظوا عليه بسيوفهم ، مشيراً إلى أيامهم الكثيرة ووقائعهم العديدة في سبيل ذلك ، مدلاً بما لقبيلته من البلاء الحسن في نصرتهم قال[1] :

وقد نُصِرتَ أمير المؤمنين بنا لما أتاك ببطن الغوطة الخبرُ

أضف الى ذلك الجود العميم وكثرة العطايا وإطعام الطعام وما إلى ذلك من الصفات التي اعتاد أهل البادية أن يمدحوا بها .

ولعل الأخطل لم يعتن بشيء من شعره كعنايته بهذا الباب ، فلقد روي عنه أنه قال لعبد الملك : أقمت في مدحتك « خفَّ القطينُ فراحوا منك أو بكروا[2] »

(١) ديوان الأخطل ص ١٠٥ .
(٢) ديوان الأخطل ص ٩٨ .

سنة . وشعره في المدح شديد الأسر قليل السقط حسن الديباجة شريف المعاني واضحها مهذب منقح من ذلك قوله [١] :

فالله لم يرض عن آل الزبير ولا ... عن قيس عَيْلان حيًّا طالَ ماخَرَبُوا
يعاظمون أبا العاصي وهم نفرٌ ... في هامةٍ من قريش دونها شَذَبُ [٢]
بيضٌ مصاليتُ أبناء الملوك فلن ... يدرك ما قدَّموا عُجْمٌ ولا عرب
إن يحلُموا عنك فالأحلامُ شيمتهم ... والموتُ ساعةَ يحمى منهمُ الغضب
كأنهم عند ذاكم ليس بينهمُ ... وبين من حاربوا قربى ولا نسب
كانوا مواليَ حقٍّ يطلبون به ... فأدركوه وما مَلُّوا ولا لغبوا
إن بك للحق أسبابٌ يُمَدُّ بها ... ففي أكفهم الأرسان والسبب
هُمُ سعوا لابن عفّانَ الإمامِ وهم ... بعد الشماس مروها ثُمَّتَ احتلبوا
حربًا أصاب بني العوّام جانبها [٣] ... بعدًا لمن أكلته النارُ والحطب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقوله [٤] :

نفسي فداء أمير المؤمنين إذا ... أبدى النواجذَ يومًا عارمٌ ذَكَرُ
مفترشٌ كافتراش الليث كلكلَهُ ... لوقعةٍ كائنٍ فيها له جَزَرَ
في نبعةٍ من قريشٍ يعصبون بها ... ما إن يوازَى بأعلى نبتها الشجر
حُشُدٌ على الحق عيّافو الخنا أُنُفٌ ... إذا ألَمَّتْ بهم مكروهةٌ صبروا
شُمْسُ العداوة حتى يستقاد لهم ... وأعظم الناس أحلامًا اذا قَدَروا
لا يستقل ذوو الأضغان حربهم ... ولا يُبَيِّنُ في عيدانهم خَوَرُ

---

(١) ديوان الأخطل ص ٣٨ .
(٢) الشذب : الشوك والقشر .
(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب « جاحما » والجاحم : الجمر الشديد الاشتعال والجاحم من الحرب : معظمها وشدة القتل في معركتها يقال اصطلى فلان بجاحم الحرب ....
(٤) ديوان الأخطل ص ١٠٣ .

هُمُ الذين يبارون الرياح إذا   قلَّ الطعامُ على العافين أو قتروا
بني أميــة نُعماكم مجللةٌ   تمت فلا منةٌ فيها ولا كَدَرُ
بني أميــة قد ناضلتُ دونكمُ   أبناء قومٍ همُ آوَوْا وهم نصروا
أفحمت عنكم بني النجار قد علمت   عُليا مَعَدٍّ وكانوا طالما هدروا
حتى استكانوا وهم مني على مضضٍ   والقول ينفذ ما لا تنفذ الإبَرُ
بني أميــة إني ناصحٌ لكمُ   فــلا يبيتنّ فيكم آمناً زُفَر
إن الضغينة تلقاها وإن قدمت   كالعرّ يكمن حينــاً ثم ينتشر

وقوله [1] :

المنعمون بنو حرب وقد حَدَقَتْ   بي المنيةُ واستبطأتُ أنصاري
قومٌ إذا حاربوا شدوا مآزرهم   عن النساء ولو باتت بأطهار

وقوله [2] :

ونفسي تمنّيــني العراق وأهله   وبِشْرٌ [3] هواها منهم وحميمها
أبوك أبو العاصي عليكم تعطفتْ   قريشٌ لكم عرنينها وصميمها
أبى أن يكون التاج إلاّ عليكمُ   لصيدِ أبي العاصي الشديد شكيمها
بكم أدرك الله البرية بعدما   سعى لِصُّها فيها وهبّ غَشُومها

وقوله [4] :

لا يُسمع الجهلُ يجري في نَدِيِّهم   ولا أُميةُ في أخلاقهــا الفَنَدُ
تمتْ جدودُهُمُ والله فَضّلهم   وجَدُّ قومٍ سواهم خاملٌ نَكِدُ
هُمُ الذين أجاب اللهُ دعوتهم   لما تلاقت نواصي الخيل فاجتلدوا

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

(١) ديوان الأخطل ص ١١٩ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٢٢ .
(٣) هو بشر بن مروان ولاه أخوه عبد الملك إمرة العراقين .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٧٢ .

ليت تنال أكفُّ الناس بسطتهم ولیس ينقضُ مكرُ الناس ما عقدوا
قومٌ اذا أنعموا كانت فواضلهم سيباً من الله لا مَنٌّ ولا حسد

* * *

أما وصفه الخمر فجيد بالغ، سبق به جميع من تقدمه من الشعراء كالأعشى وأبي محجن الثقفي، وخلا له الجو في عصره لأن الشعراء الإسلاميين كالفرزدق وجرير وكثيِّر وذي الرمة لم يصفوا الخمر تحرجاً وتأثماً، أما هو فقد كان مدمناً لا يتحرج من تعاطيها ووصفها لأنه نصراني بل كان يستعين بها على قرض الشعر وإنشاده وأصبح وصفه لها أعظم خصائصه التي امتاز بها.

يصف الأخطل الخمر بدقة وبراعة واستقصاء، فيصور بريقها وتوهجها في الكاس، وما يطفو على وجهها من الحبب، ويسمعك هديرها وما يفور من رشاشها، ويصف رائحتها وطعمها ودبيبها في الأعضاء وما تبعثه في الشارب من النشوة والأريحية. ويحلو له التحدث عنها والتغني بها فيسلسلها منذ كانت عناقيد في الكرم على شاطئ الفرات، وكيف تعهدها الأكرة بالسقي إلى أن قطفت وعصرت وعتّقت في دنانها وطال عليها الأمد ونسج عليها العنكبوت وتغالى بها التجار وتنافس بها المتنافسون فحملت إلى الأقطار النائيـة. ويتناول بالوصف أيضاً زقاقها ودنانها وزجاجاتها وكؤوسها ويتفنن في تصوير مجالسها وشربها وما فيها من قينة وساقٍ وشارب ملتخ، ويعجبه مجاشة وصف السكارى والمعربدين في فتور أجفانهم ولجلجة ألسنتهم وتخاذل أعضائهم وإسرافهم على أنفسهم في معاقرة الخمرة. ولقد لهج الأخطل بالخمر وما يتصل بهـا فذكرها في مناسبات شتى في كثير من قصائده فتارةً يفتتح بها، وأخرى يثب إليها وثبـاً، وطوراً يذكر ما اعتراه من الذهول حين فارق أحبابه فيشبه نفسه بالشارب الثمل فيجد مخرجاً للإفاضة بنعوتها، وحيناً يفتخر بمعاطاتها مع ندمائه وأصحابه، كل ذلك ببراعة فائقة وأسلوب أخّاذ وتخيل جميل وتشبيه بديع وطبع مؤات ولعل إحسانه

في هذا الباب يفوق إحسانه في جميع الأبواب التي قال الشعر فيها ، والشواهد على ذلك كثيرة منها قوله [١] :

صريعُ مدامٍ يرفع الشَّرْبُ رأسَهُ	ليحيا وقد ماتتْ عظامٌ ومَفْصِلُ
تهاديه أحياناً وحيناً تجره	وما كاد إلاّ بالحُشاشة يعقلُ
إذا رفعوا عضواً تحامل صدره	وآخر مما نال منها مخبَّلُ
وجادوا ببيسانيةٍ هي بعدما	يُعَلُّ بها الساقي ألذ وأسهلُ
تمر بها الأيدي سنيحاً وبارحاً	وتوضع باللهم حَيٍّ وتُحمَلُ
وتوقف أحياناً فيفصل بيننا	غناء مُغَنٍّ أو شِواءٌ مرعبل
فلَذَّتْ لمرتاحٍ وطابتْ لشاربٍ	وراجعني منها مِراحٌ وأخيَلُ
فما لَبِثَتْنا نشوةٌ لحقتْ بنا	توابعها مما نُعَلُّ ونُنْهَلُ
تدبُّ دبيباً في العظام كأنه	دبيب نمالٍ في نقاً يتهيَّلُ
فقلت اقتلوها عنكمُ بمزاجها	فأَطيبْ بها مقتولةً حين تُقْتَلُ
رَبَتْ وربا في حَجْرها ابن مدينةٍ	يظل على مسحاته يتركَّل
إذا خاف من نجمٍ عليها ظماءةً	أدبَّ إليها جدولاً يتسلسل

وقوله [٢] :

إذا ما نديمي علَّني ثم علَّني	ثلاث زجاجاتٍ لهن هديرُ
جعلتُ أجر الذيل زَهواً كأنني	عليك أمير المؤمنين أمير

وقوله [٣] :

وكأسٍ مثل عين الديك صرفٍ	تنسي الشاربين لها العقولا

(١) ديوان الأخطل ص ٢ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٥٤ .
(٣) ديوان الأخطل ص ٣٧١ .

ARCHIVE

إذا شرب الفتى منهـا ثلاثاً بغير الماء حاول أن يطولا
مشى قرشية لا شك فيهـا وأرخى من مآزره الفضولا

وقوله (١) :

ترى الزجاج ولم يُطْمَثْ يطيف به كأنه من دم الأجواف مختضبُ
حتى اذا افتضَّ ماء المزن عذرتها راح الزجاجُ وفي ألوانه صَهَبُ
تنزو إذا شجَّها بالماء مازجُها نَزْوَ الجنادب في رمضاء تلتهب
راحوا وهم يحسبون الأرض في فلكٍ إن صرعوا وَقَتِ الراحاتُ والركب

* * *

ومما جوّد به الأخطل وصف الثيران والحمر الوحشية فانه يصورها صورة واضحة متحركة في أشكالها وألوانها ومساربها ومراتعها ، ويصف صيدها وصفاً دقيقاً فيريك معركة حامية بينها وبين كلاب الصيد الضارية التي تطاردها ، وكيف يهيج الثور فيكر عليها مستبسلاً فينال منها بقرنيه ما ينال الفارس برمحه من خصمه ، الى ما هنالك من المشاهد المتتابعة في مثل تلك الوقائع . ولهذه الصورة أثر عميق في مخيلة الأخطل فانه كررها غير مرة في شعره ، وهي تشبه كثيراً أو هي مأخوذة من الصورة التي رسمها النابغة الذبياني لثور الوحش في قصيدته الرائية التي أولها :

عوجوا فحيوا لِنُعْمٍ دمنةَ الدارِ ماذا تحيون من نؤيٍ وأحجارِ

والأخطل يترسم خطى النابغة في كثير من مناحي شعره . وإكثار الأخطل من وصف الوحش أثر عميق من آثار البادية في نفسه ، ولغته في هذا الباب أجزل ، وأسلوبه بدوي ، وقوافيه مكينة رصينة . من ذلك قوله (٢) :

(١) ديوان الأخطل ص ٣٧٨ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١١٤ .

فبات في جنب أرطاةٍ تكَفَّتُهُ ... ريحٌ شآمية هبّتْ بأمطارِ
يجول ليلته والعَيْنُ[1] تضربه ... منها بغيثٍ أجش الرعد نيّار[2]
إذا أراد بها التغميض أرقه ... سيلٌ يدبُّ يهدم الترب موّار
كأنه إذ أضاء البرقُ بهجتَهُ ... في أصفهانيةٍ[3] أو مصطلي نار
أما السَّراةُ فمن ديباجةٍ لَهَقٍ[4] ... وبالقوائم مثلُ الوشم بالقار
حتى اذا انجابَ عنه الليلُ وانكشفتْ ... سماؤه عن أديمٍ مُصْحِرٍ عارِ
آنسَ[5] صوتَ قنيصٍ إذ أحسَّ بهم ... كالجنّ يهفون من جَرْمٍ وأنمار
فانصاع كالكوكبِ الدري مُنْصَلِتاً ... غضبانَ يخلط من مَعْجٍ وإحضار
فأرسلوهن يُذرين الترابَ كما ... يُذْري سبائخَ قطنٍ ندفُ أوتار
حتى إذا قلت نالته سوابقها ... وأرهقته بأنيابٍ وأظفار
أنحى إليهن عيناً غير غافلةٍ ... وطعنَ محتقر الأقران كرّار
فعفّر الضارياتِ اللاحقاتِ به ... عفرَ الغريب قداحاً بين أيسار

وكرر الأخطل هذه الصورة في عدة قصائد من شعره تجدها في ديوان الأخطل ص ١٣٨ و ص ١٦٩ و ص ٢٣٠ و ص ٢٦١ وكلها مأخوذة من الصورة التي رسمها النابغة الذبياني في قصيدته الرائية التي سبقت الإشارة اليها .

أما البادية فإن روحها شائعة في جميع شعره ومع ذلك فقد خصها بالوصف في كثير من قصائده ولا عجب إذا جوّد فانه ابنها ، ومن شعره في وصف القطا في البادية قوله[6] :

---

(١) العين : السحاب .
(٢) النيّار : الشديد الانصباب .
(٣) أي حلة أصفهانية
(٤) أي شديد البياض .
(٥) الضمير من آنس للكلاب . ومن أحس للثور . وقوله بهم : أي الصيادين من قبيلتي جرم وأنمار .
(٦) ديوان الأخطل ص ٢٤٧ .

ARCHIVE http://archivebeta.Sakhrit.com

... على آجِنٍ أبقتْ له الريحُ دمنةً   وحوضاً كأُدحيِّ النعامةِ أثلما
إذا صدرتْ عنه حمامٌ تركنه   لِوِرْدِ قطاً يسقي فُرادى وتوأما
تراها إذا راحتْ رِواءً كأنّها   مُعلّقةٌ عند الحناجر حَنْتَما(١)
تأوّبُ زُغباً بالفلاة تركتها   بأغبرَ مجهولِ المخارم أقتما
إذا نبهتهنّ الروافدُ بالقرى   سقين مجاجات هوامد جُثَّما
ينبهن قيظيَّ الفراخ كأنما   ينبهن مغموراً من النوم أعجما
ثنين عليه الريش حتى تلاحقت   وصار شماماً قيظها(٢) قد تحطّما
فطارتْ شِلالاً وابذعرّتْ كأنّها   عصابةُ سَبْيٍ شَعَّ(٣) أن يتقسما

وتناول بالوصف السفن التي كان يراها بالفرات فقال(٤) :

ففارقن الخليط على سفينٍ   يشقُّ بهن أمواجاً صعابا
ترى الملّاح محتجزاً بليفٍ   يَؤمُّ بهن آجاماً وغابا
إذا التيّار قلّص عن مشيحٍ   صدفن ولم يردن له عتابا
يعجُّ الماء تحت مسخّراتٍ   يصكّ القارَ والخشبَ الصِّلابا
يعمن على كلاكلهن فيه   ولو يُزجى إليه الفيلُ هابا
وإما اضطرهن إلى مضيقٍ   وموج الماء يطّرد الحبابا
تتابعَ صِرمةِ الوحديّ تأوي   لأُولاها إذا الراعي أهابا
دَجَنَّ بحيث تنسع(٥) المطايا   فلا بقّاً يخفن ولا ذبابا
إذا ألقوا مراسيهن حلّوا   دبيبَ السبي يبتدر النِّقابا(٦)

* * *

(١) الحنتم : الجرار الخضر .
(٢) يريد « قيضها » والقيض قشر البيض .
(٣) طارت شلالاً : أي متفرقة . وابذعرت : أسرعت في تفرقها . وشعّ : أي تفرق هارباً .
(٤) ديوان الأخطل ص ٥٢ .
(٥) تنسع : تتباعد .
(٦) النِّقاب : الطريق في الغلظ .

وللأخطل في الهجاء قدم راسخة شبّ عليه واكتهل وشاب وكان من أول ما قال من الشعر وهو صبي إذ هجا كعب بن جعيل شاعر تغلب فقال :

سُمّيتَ كعباً بشر العظام وكان أبوك يسمى الجُعَلْ
وإنّ محلك من وائل محل القراد من أست الجمل

وبالهجاء نال الحظوة عند يزيد بن معاوية ، إذ هجا له الأنصار ، ثم عند خلفاء بني أمية بهجائه خصومهم . وهو أحد الشعراء الذين طالت ألسنتهم وجعلوا الهجاء من أهم أبواب الشعر وأمضى سلاح يتخذه الشاعر في كل أغراضه ؛ ولقد لج الهجاء بينه وبين جرير زمناً طويلاً ، وكان من قادة جيش الشعراء الجرار الذين هاجوا جريراً بهجائهم فظهر عليهم جرير وانهزموا أمامه ولم يثبت له منهم إلا الفرزدق والأخطل ولم يكف لسانها عنه إلا الموت . وسبب تهاجي جرير والأخطل أن الأخطل سمع بالضجة التي كانت قائمة حول الفرزدق وجرير وتهاجيهما واتفاق الناس على تقديمهما واختلافهم في أيهما أشعر وروايتهم لنقائضهما ، فقال لابنه مالك وهو أكبر ولده انحدر الى العراق حتى تسمع منهما وتأتيني بخبرهما ، فانحدر مالك حتى لقيهما وسمع منهما ثم أتى أباه ، فقال له كيف وجدتهما ؟ قال وجدت جريراً يغرف من بحر ، ووجدت الفرزدق ينحت من صخر . فقال الأخطل : الذي يغرف من بحر أشعرهما ، وقال يفضل جريراً على الفرزدق [1] :

إني قضيت قضاء غير ذي جنفٍ لما سمعت ولما جاءني الخبرُ
أنّ الفرزدق قد شالت نعامته وعضّه حيةٌ من قومه ذكر

فلما قدم الأخطل على بشر بن مروان في الكوفة بعث إليه قوم الفرزدق بهدايا وقالوا له : لا تعن على شاعرنا ، واهج هذا الكلب الذي يهجو بني دارم ،

(١) ديوان الأخطل ص ٣٤٩ .

فإنك قد قضيت على صاحبنا ، فقل أبياتاً واقض لصاحبنا عليه فقال الأخطل قصيدة أولها[1] :

أجرير إنك والذي تسمو له كأسيفة فخرت بحدج حصان

وقال جرير يرد حكومة الأخطل في قصيدة طويلة أولها :

لمن الديار ببرقة الريان إذ لا نبيع زماننا بزمان

وهي طويلة يقول فيها :

ياذا الغباوة إن بشراً قد قضى أن لا تجوز حكومة النشوان

ثم استطار بينهما الهجاء :

وروى صاحب الأغاني « أن رجلاً من بني شيبان جاء الى الأخطل فقال له : إنا وإن كنا بحيث تعلم من افتراق العشيرة واتصال الحرب والعداوة تجمعنا ربيعة ، وإن لك عندي نصحاً ؟ فقال هاته فما كذبت ؛ فقال إنك قد هجوت جريراً ودخلت بينه وبين الفرزدق وأنت غني عن ذلك ، ولا سيما أنه يبسط لسانه بما ينقبض عنه لسانك ، ويسب ربيعة سباً لا تقدر على سب مضر بمثله ، والملك فيهم والنبوة قبله ، فلو شئت أمسكت عن مشارته ومهارته ، فقال صدقت في نصحك ، وعرفت مرادك ، وصلتك رحم ، فو الصليب والقربان لأتخلصن الى كليب خاصة دون مضر بما يلبسهم خزيه ويشملهم عاره ، ثم اعلم ان العالم بالشعر لا يبالي وحق الصليب إذا مر به البيت العائر السائر الجيد أمسلم قاله أم نصراني » .

وهكذا كان فقد تخلص إلى كليب دون أن يمس مضر فاجتمع من تهاجيهما نقائض طبعت في ديوان على حدة .

وهجاء الأخطل على قلة إقذاعه وضيق مضطربه مرٌّ لاذع ، هجا قيساً وقيس

(١) ديوان الأخطل ص ٢٧٣ .

من مضر ومن مضر قريش وفيهم النبوة والخلافة فتصرف تصرف حاذق لبق وبلغ ما أراد ، وهجا جريراً وانحاز إلى الفرزدق ، وجرير ابن عم الفرزدق كلاهما تميمي من مضر . وكان جرير يستبيح من هنك حرمات الأخطل ما لا يستبيحه الأخطل في الرد عليه ، ومع ذلك فقد أحسن التصرف وثبت ولم يتقهقر .

وطريقته في الهجاء أن يقذف المهجو وينال منه ، ويذكر مخازي قبيلته ويرميها باللؤم والجبن والشح وسقوط المروءة والدناءة ، ويعيّرها الأيام التي كانت عليها ، وقد ينال من نساء القبيلة فيجعلهن قبيحات قذرات غير مصونات ، ويتخذ لذلك صوراً فيها حذق وفن ، ويستعين بالتهكم والسخرية ، ويختلق المعايب والمساوي والنقائص والمثالب ، وتراه إلى جنب ذلك يغلو بالفخر بقبيلته ، فينوه بأسها ويشيد بفضائلها وينسب إليها كل مكرمة ، ويوازن بينها وبين قبيلة المهجو — والميزان بيده — فترجح الأولى وتشيل الثانية ، والأمثلة على ذلك كثيرة منها قوله[1] :

أما كليب بن يربوع فليس لهم ... عند التفارط[2] إيرادٌ ولا صَدَرُ

مُخَلَّفون ويقضي الناسُ أمرَهمُ ... وهم بغيبٍ وفي عمياء ما شعروا

بئس الصحاةُ وبئس الشَّرْبُ شَرْبُهمُ ... إذا جرى فيهمُ المُزّاءُ والسَّكَرُ

قومٌ أنابت إليهم كل مخزيةٍ ... وكل فاحشةٍ سُبَّت بها مُضَرُ

الآكلون خبيثَ الزاد وحدهمُ ... والسائلون بظهر الغيب ما الخبر

ثم الإياب إلى سودٍ مدنّسةٍ ... ما تستحم إذا ما احتكت النُّقَرُ

وأقسم المجدُ حقًّا لا يحالفهم ... حتى يحالف بطنَ الراحة الشعر

(١) ديوان الأخطل ص ١٠٩ .

(٢) التفارط : التقدم في طلب الماء .

وقوله [١] :

ما زال فينا رباطُ الخيل مُعْلَمَةً … وفي كليبٍ رباط الذل والعارِ
النازلين بدار الذل إن نزلوا … وتستبيح كليبٌ مَحْرَمَ الجار
والظاعنين على أهواء نسوتهم … وما لهم من قديمٍ غير أعيار [٢]
قومٌ إذا استنبح الأضيافُ كلبَهُمُ … قالوا لأمهم بولي على النـار
لا يثأرون بقتلاهم إذا قُتِلوا … ولا يكرُّون يَوماً عند إجحار [٣]
ولا يزالون شَتّى في بيوتهمِ … يـعـون من بين ملهوفٍ وفرّار

ومثل هذا الهجاء تجده في ص ٥٠ و ٨٩ و ٢٧٣ و ٢٧٥ من ديوانه ، وفي بعضه ينتصر للفرزدق فيمدح قبيلته مغايظةً لجرير .

ومما يجب التنبيه إليه أن الأخطل من أقل الشعراء الهجائين إقذاعاً في العصر الأموي حتى قال هو عن نفسه : «ما هجوتُ أحداً قط بما تستحيي العذراء أن تنشده أباها » وقال عمر بن شبة : « كان الأخطل أخبثهم هجاء في عفاف عن الفحش » فوقر في النفوس أن الأخطل لا يقذع ولا يفحش في هجائه ، ولكن الواقع أنه أقل إقذاعاً وإفحاشاً من غيره ، ومن هجائه الذي تستحيي العذراء وغير العذراء أن تنشده قوله [٤] :

فلا تدخلْ بيوتَ بني كليبٍ … ولا تقربْ لهم أبداً رِحالا
ترى منهـا لوامعَ مُبرِقاتٍ … يكدن (ينلن) [٥] بالحدق الرجالا
قصيرات الخُطى عن كل خيرٍ … الى الـسوآت مُسمحة رِعالا

(١) ديوان الأخطل ص ٢٢٤ .
(٢) الأعيار : جمع عار .
(٣) الإجحار : الإلجاء والاضطرار .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٦٥ .
(٥) حذفنا شكلة الكاف من هذه الكلمة .

وقوله (١) :

خنافس أُدلجتْ لمبيت سوء ورثن فراش زانية وزان
وما أمٌّ ربوت على يديها بطاهرة الثياب ولا حصان
كأن عجانها لحيا جزور تحسر عنها وضر الجران

وقوله (٢) :

وما تركتْ أسيافنا حين جُرِّدتْ لأعدائنا قيس بن عَيلانَ من عذرِ
وقد عركتْ بابني دُخانٍ فأصبحا إذا ماالحزألاّ (٣) مثل باقية البَظْرِ

وقوله يهجو امرأة من قومه هجته اسمها الدلماء (٤) :

ألا أُبلغ أبا الدلماء عني بأن سنان شاعركم قصيرُ
فإن يَطعنْ فليس بذي غَناء وإن يُطعن فطعنه يسير
متى ما ألقه ومعي سلاحي يخرُّ على قفاه لا يحير

وقوله (٥) :

هجاني المتننات أبنا جُعَيْل وأي الناس يقتله الهجاء
ولدتم بعد إخوتكم من أستٍ فهلاّ جئتمُ من حيث جاءوا

وقال له كعب بن جعيل (٦) :

« ويلٌ لهذا الوجه غب الحمه »

فقال الأخطل :

« فنال (٧) كعب بن جعيل أمه »

(١) ديوان الأخطل ص ١٩٢ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٣٢ .
(٣) احزألّ : ارتفع .
(٤) الأغاني ج ٧ ص ١٧١ .
(٥) الأغاني ج ٧ ص ١٦٢ .
(٦) خزانة الأدب لبغدادي ج ١ ص ٢٢٠ .
(٧) حذفت همزة الكاف .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهناك أمثلة أخرى من هذا النوع تجدها في ديوانه ص ١٦٦ و ٢٨٦ ، ٣١٩ .

* * *

وللاخطل غزل عذب يفتتح به كثيراً من قصائده ، وهو غزل ينم بجملته على نفس مرحة طروبة ميالة إلى اللهو والصبوة ، خبيرة بأخلاق الغواني وأهوائهن ؛ والأخطل في نسيبه وتشبيبه يكشف الغطاء عن كيد النساء ويحل طلاسم سحرهن ويدل على حبائلهن شأن من طالت صحبته لمن فقتلهن علماً كما قتلنه حباً ؛ وهو إلى ذلك مدل بشبابه وسيلته إليهن وشفيعه عندهن ، فإذا جلّله الشيب وأصبح يوقَّر ولا يُحَب — وهو القائل :

وإذا دعونك عمهن ، فإنه نسبٌ يزيدك عندهن خبالا —

استعاد ذكرياته العذبة الشجية بنغمة مملوءة تحسراً وتلهفاً . ومن جيد غزله قوله [1] :

ما إن رأيت كمكرهنّ إذا جرى فينا ولا كحبالهنّ حبالا
المهديات لمن هَوِينَ مسبَّةً والمحسنات لمن قلين مقالا
إن الغواني إن رأينك طاوياً بُرْدَ الشباب طوين عنك وصالا
وإذا وعدنك نائلاً أخلفنه ووجدت عند عداتهن مطالا

وقوله [2] :

وإذا همَمن بغدرةٍ أزمعنها خُلُفاً فليس وصالهن بدومُ
ورأين أني قد علتني كبرةٌ فالوجهُ فيه تَضَمُّرٌ وسهومُ
وطوين ثوب بشاشةٍ أبلينه فلهن منك هساهسٌ وهمومُ
ولقد يَكُنَّ إليّ صوراً مرةً أيامَ لونُ غدائري يحمومُ
ولقد أكون من الفتاة بمنزلٍ فأبيتُ لا حرجٌ ولا محرومُ

(١) ديوان الأخطل ص ٤٢ .
(٢) ديوان الأخطل ص ٨٣ .

وقوله (١) :

يُبرقن بالقوم حتى يختبلنهمُ ... ورأيهن ضعيفٌ حين يُختَبَرُ
يا قاتل اللهُ وصلَ الغانياتِ إذا ... أيقن أنك ممن قد زها الكِبَرُ
أعرضن لما حنى قومي موتّرها ... وأبيضَ بعد سواد اللمة الشَّعَر
ما يرعوين إلى داعٍ لحاجته ... ولا لهن إلى ذي شيبةٍ وطر

وقوله (٢) :

وقد أكون عميد الشَّرب تُسمعنا ... بَجّاء تسمع في ترجيعها صَحَلا
من القيان هتوفٌ طالما ركدتْ ... بفتيةٍ يشتهون اللهو والغزلا
فبان مني شبابي بعد لذته ... كأنما كان ضيفاً نازلا رحلا
إذ لا أطاوع أمر العاذلاتِ ولا ... أبقي على المال إن ذو حاجةٍ سألا

وقوله (٣) :

وقد أحدّثُ أروى وهي خاليةٌ ... فلا الحديث شفانيها ولا النظرُ
ليست تداويك من داءٍ تخامره ... أروى ولا أنتَ مما عنده تقِرُ
كأن فأرة مسك غار تاجرها ... حتى اشتراها بأغلى سعرها التَّجِرُ
على مُقبَّل أروى أو مشمشةً ... يعلو الزجاجة منها كوكبٌ خَصِرُ

ومثل ذلك أبيات تجدها في ديوانه ص ١٤٦ وله قصيدة قسمها بين الغزل والفخر أولهـا :

طرق الكرى بالغانيات وربما ... طرق الكرى منهن بالأهوالِ

ذكر بها الطيف ووصف محاسن محبوبته وصفاً حسناً تجدها في الديوان ص ٣٢٢ .

* * *

(١) ديوان الأخطل ص ٩٩ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٤٢ .
(٣) ديوان الأخطل ص ٢٥٢ .

ARCHIVE

والأخطل فخور بنفسه ولكنه بقبيلته أشد فخراً ، وله شعر في الفخر غير قليل ولا سيما في النقائض ، فقد كان يهجو جريراً ويرمي قبيلته بكل نقيصة ، ويدعي كل مكرمة لتغلب فيفتخر بكرم أصلها وشدة بأسها ، ويذكر أيامها ووقائعها في العرب وقد سبقت الإشارة الى ذلك . ومن فخره قوله [1] :

ونحن رفعنا عن سَلُولٍ رماحنا   وعمداً رغبنا عن دماء بني نصرِ
ولما تبيَّنا ضلالةَ مُصْعَبٍ   فتحنا لأهل الشام باباً من النصر
معونا بعرنين أشم وعارضٍ   لنمنع ما بين العراق الى البِشْر
فأصبح ما بين العراق ومنبجٍ   لتغلب تَردي بالردينية السمر

ولم يرو عنه في الرثاء إلا أربعة أبيات رثى بها يزيد بن معاوية . وله في الأدب والحكمة أبيات سارت مسير المثل لصحة معانيها وحسن سبكها ولكنها قليلة منها قوله [2] :

والناس همهمُ الحياة وما أرى   طول الحياة يزيد غير خَبالِ
وإذا افتقرتَ الى الذخائر لم تجد   ذخراً يكون كصالح الأعمال

وقوله [3] :

وإن امرأً لا ينتهي عن غَوايةٍ   إذا ما اشتهتها نفسه لجهولُ

وقوله [4] :

لن يرجع الشيْبُ شباناً ولن يجدوا   عِدْلَ الشباب لهم ما أورق العُودُ
إن الشباب لمحمودٌ بشاشته   والشَّيبُ منصرَفٌ عنه ومصدود

(١) ديوان الأخطل ص ١٣٢ .
(٢) ديوان الأخطل ص ١٥٨ .
(٣) ديوان الأخطل ص ٢٥٨ .
(٤) ديوان الأخطل ص ١٤٧ .

وقوله (١) :

حتى استكانوا وهم مني على مضضٍ والقول ينفذ ما لا تنفذ الإبَرُ
إن الضغينة تلقاها وإن قدمت كالعُرِّ يكمن حيناً ثم ينتشر

* * *

وبعد فالشائع المتعارف أن الأخطل مع الفرزدق وجرير طبقة واحدة ، وأنهم أشعر الإسلاميين ، ولكل واحد من هؤلاء جماعة يقدمونه ويتعصبون له . ولكن هناك جماعة من النقاد يرون أن الأخطل دون الفرزدق وجرير ولا يقرنونه بهما ، ويقولون إن قبيلة الأخطل رفعت من شأنه وأنزلته فوق منزلته لقلة الفحول من الشعراء فيها ، وقديماً عرفت تغلب بالإفراط بتمجيد شعرائها كما فعلت بعمرو ابن كلثوم قبل الأخطل فرددت قصيدته التي أولها :

ألا هبي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

وتناشدها وتغنى بها كبار التغلبيين وصغارهم حتى هجوا بذلك وقيل فيهم :

ألهى بني تغلبٍ عن كل مكرمةٍ قصيدةٌ قالها عمرو بن كلثومِ
يروونها أبداً مذ كان أولهم يا للرجال لشعر غير مسئوم

ويدل على قلة الفحول في تغلب قول الفرزدق بعد أن مات صديقه الأخطل (٢) :

أمسى لتغلب من تميم شاعرٌ يرمي القبائل بالقصيد الأثقلِ
إذ غاب كعب بني جُعَيْلٍ عنهمُ وثنو الشعراء بعد الأخطل
يتباشرون بموته ووراءهم مني لهم قطع العذاب المرسل

---

(١) ديوان الأخطل ص ١٠٥ .
(٢) ديوان الفرزدق ٢ / ٧٠٨ .

وروى المرزباني في الموشح ص ١٣٨ عن بشار بن برد أنه قال : «والله ما كان الأخطل مثل جرير والفرزدق ، ولكنهما كانا من مضر ، فكرهتْ ربيعة ألاّ يكون منها مثلها فتعصبتْ له ورفعتْ منه» .

وقال صاحب الأغاني (١) : «والفرزدق مقدم على الشعراء الإسلاميين هو وجرير والأخطل ، فأما قدماء أهل العلم والرواة فلم يسووا بينهما وبين الأخطل لأنه لم يلحق شأوهما في الشعر ، ولا له مثل مالهما من فنونه ، ولا تصرف كتصرفهما في سائره ، وزعموا أن ربيعة أفرطت فيه حتى ألحقته بهما» .

خليل مردم بك

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١) الأغاني ١٩ / ٤٨ .

بدء الأدب الحديث

إذا لم يبلغ الأدب في القرن الثامن عشر ما بلغه في القرن التاسع عشر من القوة والنضج فليس معنى هذا أن القرن الثامن عشر لم يظهر فيه نثر أو شعر فالجبرتي مثلاً صاحب التاريخ المشهور ولد في منتصف القرن الثامن عشر وفي لبنان والشام وربما في غيرهما من بلاد العرب كالعراق ونحوه ظهر شيء من الشعر ولكن من الثابت أن هذا كله كان ضعيفاً فالشعر كان أكثره في تهنئة أو رثاء أو مديح أو في بعض الوصف ، تكاد الشاعرية تموت فيه وتغلب عليه صنعة لفظية .

وقد يكون من جملة الأسباب في ضعف الأدب في تلك الأيام بحسب رأي بعض المؤرخين قلة المدارس على أنه قد نشأت كتاتيب ومدارس صغيرة في الشام أو لبنان أما في مصر فقد كان فيها الأزهر ولكن الكتب التي كانت تدرس فيه كانت تخوض في العقائد والتوحيد والتصوف والنحو والصرف فالأدب على الشكل الذي نفهمه اليوم لم يكن له ظل .

وكما كانت المدارس قليلة كانت الكتب قليلة فالمخطوطات كانت بدلاً من المطبوعات لأن المطابع لم تكثر الا في القرن التاسع عشر ولما جاء نابليون مصر جاء بأدوات مطبعية ولكنها لم تطبع كتباً ذات شأن .

على الرغم من ضعف الأدب وقلة المدارس والكتب ظهر كتاب في دواوين الحكومات في مصر والشام ولبنان كانوا يتولون الإنشاء على أيام الجزار والأمير الشهابي ومحمد علي وابنه ابراهيم .

متى نشأ الأدب الحديث ؟

نشهد في هذا العصر حيرة في تحديد أولية الأدب الحديث لا بدّ من الإشارة اليها قبل التعرّض للموضوع .

سيمر بنا قريباً أن الأدب الحديث وفقاً لما قرره طائفة من المؤرخين ظهر بظهور نابليون في مصر أي في آخر القرن الثامن عشر وأول القرن التاسع عشر ولكن بعض المفكرين لم يروا لنابليون فضلاً في ذلك وإنما ردوا الفضل كله في بدء الأدب الحديث الى محمد علي وحده ، ثم وقع الانقلاب الأخير في مصر وحدثت النقمة على محمد علي وأسرته فنزعت بعض الأقلام الى تصوير محمد علي في أقبح صورة بحيث جعلوه لا فضل له في النهضة الحديثة وعلى هذا نكاد نضيع في مهاب مختلفة من الآراء على انا سنعالج موضوعنا في عزلة عن هذه المهابّ على قدر الامكان .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

نرجع الى سؤالنا : متى نشأ الأدب الحديث ؟

ليس الجواب عن ذلك بسهل لأن الأدب الحديث نما في بيئات مختلفة نما في مصر ولبنان والشام والحجاز واليمن والعراق ، هذا اذا جاوزنا افريقية فليس من الهين الإحاطة بميلاد الأدب في هذه البلاد كلها على أن النهضة بدأت في الشام ولبنان ومصر على نحو ما ذكره جرجي زيدان وامتدت منها الى سائر الأطراف ، ففي كل بقعة من هذه البقاع آثار من الأدب في النثر والشعر ولكن ليس من اليسير الكلام على هذه الآثار كلها ففي بعضها تعوزنا أمور كثيرة تعيننا على التوضيح وكيف كانت الحال لا بدّ قبل الشروع في دراسة الأدب الحديث من معرفة أوليته .

اعتاد أصحاب التاريخ الأدبي أن ينطلقوا في تحديد تاريخهم من أمر معين قد يكون هذا الأمر في بعض الأحوال ظهور دين جديد ، فاذا رجعنا الى

أدبنا القديم وجدنا أن ظهور الإسلام كان بدء أدب جديد في العرب قال ابن فارس في كتابه الصاحبي :

« كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع الى مواضع أخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت فعفّى الآخر الأول » .

من هذا يتبين لنا أن الإسلام نقل العرب من حال الى حال ، نقل تفكيرهم وشعورهم وعواطفهم وعاداتهم وأخلاقهم فجلب لهم تفكيراً جديداً وشعوراً جديداً وعواطف جديدة وعادات جديدة وأخلاقاً جديدة فكان لا بد لهذه الحياة من صيغ تفرغ فيها صورها ، هذه الصيغ الحديثة كانت بدء أدب حديث في العرب .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قد يكون هذا الأمر أظهر الأمور في تاريخ أدبنا وإذا شئنا أن نبحث عن أمور ثانية وجدنا في حرب العرب والروم على أيام سيف الدولة بدءاً لنزعة جديدة في الأدب وان كان المؤرخون لا يبالون كثيراً في تاريخهم بهذه النزعة التي صبغت حرب العرب والروم بصباغ دبقي ظهر منه أثر قليل على شعر الشعراء الذين أحاطوا بسيف الدولة ولكن الأثر الواضح الذي ظهر على شعر أولئك الشعراء انما هو الصباغ القومي فكانت كلمة العرب تملأ الشعر الذي قيل في تلك الحروب وفي سيف الدولة نفسه فهذا الصباغ القومي قد يجوز أن يكون نزعة جديدة من نزعات أدبنا القديم . وربما كانت حرب صلاح الدين والصليبيين أظهر أثراً في الشعر من حرب سيف الدولة والروم فيصح الرجوع الى الشعراء الذين عاشوا على أيام صلاح الدين حتى نرى على شعرهم آثار تلك الحرب .

لقد عمدتُ الى هذا المثل على ضعفه ولكني اذا عمدت الى أمثال ثانية كانت بدء أدب جديد في تاريخنا وجدت منها أشياء كثيرة فقد تعودنا أن

نقسم عصور أدبنا القديم بحسب دولنا القديمة مثل دولة بني أمية ودولة بني العباس وان كانت الاعتراضات وردت على هذا التقسيم ٠

وإذا انتقلنا من أدبنا الى أدب آخر وجدنا أن المؤرخين يقسمون هذا الأدب أقساماً مختلفة بحسب نزعات خاصة فالأدب الذي ظهر في فرنسة في القرن السابع عشر كان طابعه العقل فالعقل كان له في الأدب السلطان الأكبر فكانت غاية الكاتب أو الشاعر الإفصاح عن الحقيقة الخلقية ٠ هذه النزعة كانت في الأدب الفرنسي بدء أدب حديث اصطلحوا على تسميته الأدب المدرسي ولكن معناه يحملنا على تسميته أدب العقل ٠

لا ينبغي أن يستنتج من ذلك ان كل انقلاب في السياسة أو في الاجتماع أو في الدين أو في غير مظهر من مظاهر الحياة يصح أن يكون بدء أفق من الآفاق الأدبية فاذا أدى هذا الانقلاب الى أفكار جديدة وعواطف جديدة وشعور جديد تستلزم صيغاً حديثة غير الصيغ التي كانت مألوفة قبل الانقلاب كان الانقلاب بدء أفق جديد ولكنه اذا كان متمماً لحياة التي كانت قبله ولم يحدث فيه حادث فلا معنى لجعله بدء أفق جديد ، فاذا فرضنا أن شعراء دولة بني العباس استمروا في شعرهم في التغني بما كان يتغنى به شعراء دولة بني أمية فلا يصح أن تكون دولة بني العباس بدء عهد جديد في الأدب ولكن اذا شهدنا أن النزعة القومية ضعفت في عهدها وكثرت الشعوبية وكثر التغني بآثار الفرس والطعن على العرب لزمنا أن نعتبر الدولة العباسية بدء عهد جديد لأن الشعر العربي دخلته في عهدها صيغ جديدة لم يكن لها أثر في الماضي ٠

لا نريد أن نتبسط في المقدمة وضرب الأمثال وانما نريد الوصول الى بدء أدبنا الحديث ٠ أين بدء هذا الأدب في تواريخ أدبنا الحديث ؟

من هذه التواريخ تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر للأب لويس شيخو اليسوعي ، اعترف المؤلف في مقدمة مؤلفه بأن اللغة العربية ليس لها تاريخ

أدبي حتى أحس بهذا الأمر فئة من المستشرقين في فرنسة وألمانية وانكلترة وروسية وايطالية فألفوا بعض التآليف أودعوها وصف العلوم العربية وتراجم أصحابها وقائمة كتبهم التي صنفوها ولكن هذا كله لا يغني عن تاريخ الأدب شيئاً فان هذه التآليف كلها ليست إلا بواكير أعمال .

كتب الأب لويس شيخو في مجلة المشرق فصولاً في الآداب العربية في القرن الأخير تمهيداً لمن تحدثه نفسه بوضع تاريخ أدبي وجمع هذه الفصول في كتاب مستقل كان تاريخ الآداب العربية من أول القرن التاسع عشر حتى ١٨٧٠ .

لم أجد في هذا التاريخ اشارة الى انقلاب كان بدء الأدب الحديث وانما قال صاحبه : وراجت أسواق العلوم بعد كسادها حتى بلغت ما نراه اليوم من أمرها في ظل الذات الشاهانية أيد الله شوكتها .

أشار الأب شيخو في بدء تاريخه الى الكتب والمخطوطات والمطابع في أول القرن التاسع عشر والى المنشئين في دواوين ولاة الدولة العثمانية في بلاد العرب والى بعض طوائف النصارى وتكلم على الآداب العربية في أوروبة في بدء القرن التاسع عشر .

ثم رجع الى تفصيل الكلام على الأدب الحديث في أول القرن التاسع عشر فقال : كان افتتاح القرن التاسع عشر في أيام السلطان الغازي سليم خان الثالث .

ثم تكلم على مصر في عهد محمد علي وعلى بعض الأدباء في غير مصر بصورة مختصرة ثم ذكر شيئاً من تراجمهم وآثارهم .

هذا شيء مجمل مما ذكره الأب لويس شيخو اليسوعي في تاريخه : الآداب العربية في القرن التاسع عشر وإذا دخلنا في التفاصيل وجدنا أنه زاد في تاريخه ان دراسة اللغات الشرقية قويت في أوروبة من القرن الثاني عشر حتى عظمت حركة المستشرقين على توالي السنين كما عظمت حركة الجمعيات الآسياوية وفي أوائل القرن التاسع عشر طبعت كتب عربية في الآستانة ومصر وأكثر الذين

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اشتهروا في تلك الأيام لم يتعلموا في مدارس منظمة بل نبغوا بتحصيلهم الخاص مهتدين بفئة من كتاب الدواوين .

أما جرجي زيدان فقد تكلم في تاريخه على العرب قبل بدء الأدب الحديث تكلم على العرب في مصر وسورية وذكر طائفة من الأدباء ثم انتقل الى الكلام على بدء الأدب الحديث فجعل هذا البدء سنة ١٧٩٨ وهي السنة التي دخل فيها نابليون مصر فقال في جملة ما قال : إن أبرز مظهر هذه النهضة تأثير أوروبة في هذا العصر .

إذا اهتممنا بما جاء في تاريخ جرجي زيدان من الكلام على المكتبات في بدء أدبنا الحديث وعلى المجلات والجرائد والجمعيات والتمثيل والموسيقى وغير ذلك فجدير بنا أن نهتم بالأدب ، شعره ونثره ، فقد أحصى زيدان في تاريخه فريقاً من الشعراء في مصر وسورية ولبنان وحتى في تونس وأتى على ذكر بعض الأدباء .

لقد نجد في هذا التاريخ بعض نظرات عامة في الأدب الحديث وبعض تراجم مختصرة ولا تخلو هذه النظرات في بعض الأحيان من شيء من الصواب فاذا تكلم زيدان على الإنشاء وأشار الى ميل الكتاب الى السجع والبديع في أواخر العصر العثماني تكلم بعد ذلك على تأثير حضارة الغرب في الإنشاء فأشار الى ما كان للطبيعيات والرياضيات من تأثير في تعديل ميل المنشئين الى السجع والبديع وترغيبهم في مجرد الحقيقة ولم يغفل عن الإشارة الى تحدي الكتّاب لأساليب البلغاء من المتقدمين مثل ابن المقفع والجاحظ .

ونجد في كتاب صنيع ألفه الياس أبو شبكة سماه « روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة » اشارة الى بدء أدبنا الحديث في مصر وسورية قال المؤلف :

« جاء نابليون الى مصر في العام ١٧٩٨ وفي نفسه من الشوق الى نفض غبار القرون عن موطن الفراعنة ما فيها الى فتح طريق الهند وكان في ركابه طائفة من العلماء الأعلام كمونج وبرتوله وفوريه فما كاد يفتح القاهرة حتى أنشأ فيها

مؤسسة علمية ولي ادارتها جماعة من العلماء الذين رافقوه في حملته وكان عددهم مئة وثلاثة وأربعين بينهم العالم والأديب والفنان والطابع » .

أما بدء أدبنا الحديث في سورية فقد قال فيه أبو شبكة : « وان يكن بونابرت قد فشل في فتح سورية فقد تولى هذا الفتح مكانه أعلام الفرنسيين من رجال الأدب والعلم فمن ذلك الاحتكاك الجديد بين الشرق والغرب نشأ في نفوس أدباء فرنسة وشعرائها شوق ملح الى زيارة الشرق وعلى أثره نشطت حركة الرسالات التي كان لها الفضل الأكبر في تحويل الشرقيين الى منابع الثقافة الفرنسية » .

فهذا كلام واضح يدلنا على أن صاحبه جعل بدء الأدب الحديث في مصر دخول نابليون مصر وجعل بدء الأدب الحديث في سورية انتشار البعثات الغربية فيها .

أما جرجي زيدان فقد قال في النهضة في سورية :

« لكن نوراً ضئيلاً ظهر في سورية في أواخر القرن السابع عشر على أثر قدوم الإرساليات الدينية وانتشار الرهبنات الكاثوليكية » .

وقد نبغ في القرنين الأخيرين قبل هذه النهضة طبقة من العلماء أكثرهم من رجال الاكليروس واشتغل قسم منهم بالأدب واللغة والتاريخ .

على هذا الوجه يختلف بدء الأدب الحديث في سورية عن بدئه في مصر .

هذا على وجه الإجمال ما يتصل بأولية الأدب الحديث فليس في الآراء التي بسطناها في بدء هذا الأدب شيء من الشطط ، فالذين يقولون ان الأدب الحديث نشأ قبل دخول نابليون مصر لا ينحرفون عن الحق الا أن الأدب كان ضعيفاً في شعره ونثره والذين يقولون ان دخول نابليون مصر كان فاتحة الأدب الحديث لا يقولون شططاً فان نابليون مهد في مصر سبيلاً الى تفتيح العقول على الرغم من أن غايته كانت الاستعمار فان مجيء العلماء معه قد أبقى

آثاراً في نواحي الفكر وإذا قلنا ان هذه الآثار قد انبسطت في زمن محمد علي قلنا حقاً لأن مصر اتصلت بالغرب عن طريق البعثات والرحلات ·

والخلاصة ان لاتصال الشرق بالغرب في أوائل القرن التاسع عشر ولنشوء المدارس الأجنبية في سورية ولبنان فضلاً عظيماً في استفاقة العقول من مراقدها فقد أنشئت الجامعة الاميركية في بيروت ثم الجامعة اليسوعية كما أنشئت مدارس وطنية وأجنبية وكثرت الجرائد والمجلات وفي مقدمتها المقتطف فقد ظهرت هذه المجلة العظيمة أول الأمر في بيروت ثم ضعفت حرية الرأي فنقلها أصحابها الى مصر وقد كان لها فضل عظيم في بلاد العرب من حيث تنبيه العقول والتمهيد لموضوعات العلم فقد كان أصحابها يبسطون العلم ويعممونه ، كانوا يلجأون الى أدق المباحث العلمية أو المحاضرات التي تلقى في الغرب فيلخصونها بأسلوبهم العلمي السهل حتى تستقر في أذهان الناس والذين كانوا يطالعون المقتطف في تلك السنين كانوا خاصة الخاصة ·

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في القرن التاسع عشر اختمر الأدب والشعر والنثر وظهر كتاب كبار وشعراء كبار في مصر ولبنان وسورية أما في مصر فقد عنوا في صدر النهضة بالتعريب فنقلوا فئة من كتب الغرب الى لغة العرب ودرّسوها في المدارس وبعد أن نشأت الثورة العرابية في غضون القرن التاسع عشر كثرت في مصر المدارس الأجنبية والمجلات والجرائد والمطابع وطبعت كتب اللغة والتاريخ والأدب ودخل على الأزهر كثير من الإصلاح ·

وكذلك في لبنان وسورية فقد كثرت المدارس الأجنبية وعكف الأدباء على اللغتين الفرنسية والانكليزية واقتبسوا عن أدبها فنقلت الى العربية روايات من القرن السابع عشر الفرنسي وانطلقت الأقلام في موضوعات الاجتماع فكتب الكتاب في الحرية والأخلاق وتعليم المرأة والقومية وغير ذلك ثم رحل فئة من رجال الأدب والفكر الى أوروبة فاشتد اتصال الشرق والغرب واطلع

كتّاب الشرق على أخلاق بعض أمم أوروبة وعلى عاداتهم وأطوارهم ومآكلهم ومشاربهم وقابلوا بين الشرق والغرب في كثير من الأمور فانعكست آثار هذا كله على كتابتهم ومن أبرز الذين زاروا أوروبة أحمد فارس الشدياق فأدرك الأدب حق إدراكه وثار بأدبه على كثير من أوضاعنا ، على جهل الحكام وضعف الثقافة ، وعادات الناس ، وجهل المرأة ، كما ثار على رجال الدين في لبنان ، وذهب مذاهب أبعد فمال الى الأدب المجرّد في بعض كتاباته فصوّر أموراً لم يتعود أدبنا أن يصورها .

وجملة القول إن أدبنا الحديث نشأ عن اتصال الشرق بالغرب إمّا على أيدي المدارس الأجنبية في مصر ولبنان وسورية ودراسة اللغات الأجنبية وإما على سبيل الرحلات وكان نشوءه وقوته من أول القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا ولقد نشهد أمراً عجيباً في انتقاله من طوره الذي نشأ عليه الى الطور الذي قوي فيه أو نضج بعض القوة والنضج ، فان الذي يقابل بين بعض نماذج من المراسلات والمكاتبات الرسمية قبل القرن التاسع عشر وبعض بلاغات في صدر القرن التاسع عشر وبين آثار طائفة من كتّاب القرن التاسع عشر وشعرائه لا يكاد يصدق أن الأدب قد تكامل في هذه الفترة من الزمن ، فقد غلب عليه في القرن الثامن عشر سجع سخيف وتفكك ورخاوة ثم أصبح بعض الكتاب والشعراء في القرن التاسع عشر يتحدون أساليب بلغاء كتابنا وشعرائنا المتقدمين كالجاحظ وابن المقفع وأبي تمام والبحتري والمتنبي وغيرهم وبعضهم ظهرت على كتاباتهم آثار كتّاب القرن الرابع كالحريري والبديع والخوارزمي ويكاد يكون هذا الأمر أعجب أمور أدبنا في القرن التاسع عشر .

شفيق جبري

ينابيع المعرفـــة

عند ابن سينا (٩٨٥ ــ ١٠٣٧)

جاء ابن سينا الى الحياة وبنفسه ظمأ قاتل وحر مذيب ورأى ينابيعها الصافية تنساب مترنمة جذلى فأقبل يشرب منها بكؤوس مترعة ولكن هذه النفس لم ترتو من كل هذه الينابيع العذبة بل راحت تمب براحتيها من الغدران الملأى بالآفات كأنها آتية من الصحراء القاحلة ولا غرو فالنفوس الكبيرة لا يقنعها شيء قليل والقلوب العظيمة لا ترويها كل أمواه الحياة . وكما كانت شفتاه لا ترتويان من لذاذات الدنيا ونفسه لا تشبع من متع الحياة كذلك كان عقله المتألق يريد الإحاطة بكل أنواع المعرفة . فرأيناه يحوم فوق رياضها كما تحوم النحلة الظمأى فوق الزهور فيرشف منها رشفات عاصرات ويسكب كل ذلك في خليته العظمى ولما تمتلئ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إذا تأملنا المعرفة عند ابن سينا نجدها بحراً واسعاً وحوله الأنهار تصب فيه الماء صباً فيجرها اليه ولا يمتلئ . فعنده تجمعت معارف الأوائل والمتأخرين وفي محرابه مجد كل الفلاسفة والمتكلمين . كيف لا ولديه خلاصة الخلاصات من علوم اليونان وحكمة الهند وفارس وألمعية السريان وفصاحة العرب وخطابة الرومان وكأني به وضع كل هذه المعارف في بودقة واحدة كبرى فصهرها وأعد منها ذوباً صافياً مثل اللجين هو ذوب نفسه الكبيرة وعصارة قلبه العبقري .

خلق ابن سينا ليكون ذا حكمة بالغة ومعرفة متألقة وقد توصل الى شيء من المحصول العلمي والفلسفي ومما يؤسف له تقصيره في الغوص الى أعماق نفسه للبلوغ الى الينبوع الأصيل الكامن في قرارته العاقلة واستخراج روائع العبقرية

الحقيقية كما انه لم يعن كثيراً بالبحث العميق في مذاهب الفلاسفة الكبار بل اكتفى بشروحها السطحية وهي من محصول الملقنين والشراح السابقين وذلك لانصرافه الى أمور من شأنها إخماد جذوة الحكمة وإطفاء أنوار المعرفة ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نسجل له أي ابتكار فكري أو مذهب فلسفي خاص شأن الفلاسفة الحقيقيين إلا أننا نعجب لسعة إدراكه وتوصله الى نتائج حاسمة حفظها له التاريخ الفكري بعداد النخبة والاكابر ، مما لا يتوصل إليه إلا الافذاذ من المتتبعين .

أعجب المشارقة بفلسفة أرسطو منذ تعرفهم به وراحوا يتناولونها من جميع النواحي درساً وتحقيقاً وشرحاً وتعليقاً بل راح كثيرون منهم على منواله ينسجون وفي حبله يحطبون ومن بحره يغترفون وبآرائه وأفكاره يتقيدون وكأني بهم أسرتهم عبقرية المعلم الأول فلم يحيدوا عنها يمنة أو يسرة إلا ما كان لديهم مناهضاً ولحقهم مناقضاً . وقد صرح بمناهضته كثيرون منهم ولا سيما الفيلسوف ابن كيفا في بحوثه النفسية [١] . أما فيلسوفنا فلم يكن إلا أحد هؤلاء الفلاسفة وقد نسج على منوال أرسطو في مبادئه وأصوله وسار معه جنباً إلى جنب إلا في ما كان مخالفاً للوحي والتنزيل وكأني به حاول اخضاع أرسطو وفلسفته لغاياته وأهدافه وهذه هي منتهى العبقرية عند ابن سينا ولكننا نلاحظ أن الشيخ الرئيس بعد بنائه على أسس أرسطو انتهى به المطاف الى مذهب أفلاطون والأفلاطونية الجديدة دون قصد منه ولذلك ثلاثة أسباب :

١ — استقاؤه فلسفة أرسطو ممزوجة بهاتين الفلسفتين وقد حدث ذلك إبان القرن السابع يوم اشتغلت مدرسة قنسرين الفلسفية بمبادئ المعلم الأول ، فأشربتها بمبادئ يوحنا فيلوفونوس وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة [٢] .

(١) ابن كيفا في بحوثه النفسية وعلم النفس باب ٤ الباب ٢٠
(٢) اللؤلؤ المنثور ص ١٠٦ .

٢ – تشربه بالأفكار الفلسفية القدمى التي نشأت في الشرق ولا سيما الهند وفارس وهذه تتفق أحياناً مع مبادئ الفلسفتين المشار اليها .

٣ – محاولته تسخير الفلسفة المشائية ذاتها لمبادئه الدينية كما فعل من قبله أستاذه الفارابي في الجمع بين الحكيمين (١) .

وأما تصريحه في مناهضة بعض آراء أرسطو ومدرسته (٢) ، فذلك طبيعي في فيلسوف مثله إذ ليس من الممكن أن يستسلم في جميع آرائه ولديه الدين والوحي والمثل الشرقية المعروفة ناهيك عن أن هذه هي خلة الجبروت والكبرياء في هذا العبقري فقد أبت نفسه العظيمة أن تظهر خضوعها المطلق للمعلم الأول وأرادت التظاهر بتحديه طمعاً في حفظ كرامتها وصون عظمتها . وقد رأينا ابن سينا يبالغ في إطراء نبوغه غير مرة (٣) .

أما الذين درسوا كتبه وقابلوها بمنتوج المعلم الأول فقد قرروا أنه كان مشائياً صريحاً وهذا ابن العبري الذي أعجب به أكثر من إعجابه بجميع الفلاسفة الشرقيين يؤيد ذلك فيصرح (أن ابن سينا لما أخذ وزنة ارسطوطاليس (فلسفته) لم يزدها خمساً لكن أكثر من خمسين وزنة) (٤) وناهيك بفيلسوف كابن العبري تعمق في درس المعلمين أرسطو والشيخ الرئيس وأصدر هذا التقرير الصريح الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في أن ابن سينا كان أرسطوطاليسياً في جميع دراساته الفلسفية .

ومع هذا نجد إعادة معرفة ابن سينا الى ينابيعها الأصلية ليست من الهنات الهينات بل هي مجازفة كبرى في وسط كهذا يجتمع فيه أفاضل العلماء وأساطين المعرفة في الشرق والغرب .

---

(١) الجمع بين الحكيمين ص ٥ .
(٢) الشفاء : الفن ٥ المقالة ٢ الفصل ٣ طبعة طهران ١٣٠٣ .
(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء القاهرة ١٨٨٢ ج ٢ ص ٢ وفيه أيضاً ص ٣ .
(٤) ابن العبري : تاريخ الدول السرياني ص ٢١٩ .

- ١ -

إذا تتبعنا منطق ابن سينا من ألفه الى يائه لا نجده إلا منطق أرسطو بعينه إلا ان ابن سينا لم يستقه من ينبوعه الأصيل بل تلقاه من كؤوس غير كؤوس أرسطو . ومع ذلك حفظت فيه الصفات الأصلية التي تناقلها المترجمون والشراح جيلاً بعد جيل .

هذا منطق ابن سينا بين أيدينا وهذه تفاصيله وفي إمكاننا استعراض بعضها للوصول الى ينبوعه الحقيقي والسواقي التي جرت فيها مياهه حتى وصلت الى جنينة الشيخ الرئيس .

العقل البشري عند ابن سينا ناقص محدود ولذلك هو بحاجة الى موجه أمين يقوده الى الحق (١) والمنطق هو ذلك الموجه فبدونه لا يستطيع معرفة الطريق الى الحق ولا الوصول الى الهدف ، والمنطق ينتقل بالعقل البشري من المعلوم الى المجهول (٢) ويعتقد ابن سينا ان كل انسان بحاجة ماسة الى المنطق إلا الأنبياء المؤيدين بالوحي الالهي (٣) وهذا رأي ابن العبري المنقول عن أرسطو (٤) .

وأهم التفاصيل التي تميز بها ابن سينا في منطقه بعد المقدمات المعروفة هي الحد والجنس والفصل والأمور المحدودة والبسيطة والمركبة . والرسم والافعال والانفعالات والحد والماهية والتركيب وشرائط الوجود والماهية ومفهوم الذات ووجود الذات (٥) .

واذا تأملنا هذه التفاصيل وشروحها وأهدافها نجدها تسير بحسب طريقة الفارابي

---

(١) حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣ .
(٢) النجاة ص ٦ .
(٣) منطق المشرقيين ص ٧ .
(٤) كتاب « الأحداق » في المنطق – المقدمة .
(٥) منطق المشرقيين مطبعة المؤيد القاهرة ١٩١٠ ص ٢٤ – ٢٦ .

وأصول منطقه وتتفق معها الاتفاق كله فيكون ابن سينا والحالة هذه تلميذ الفارابي في المنطق كما هو تلميذه في فهم ما وراء الطبيعة ٠

وأما انتقال طريقة الفارابي الى ابن سينا فكان بواسطة (التعليم الثاني) وقد استقاه الفارابي من مؤلفات الفلاسفة الذين سبقوه بمدة قليلة وقد حدثنا حاجي خليفة في كشف الظنون : ان الفارابي جمع التراجم الفلسفية التي عملت في عصر المأمون وجعل منها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة ٠٠٠ وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب بـ (المعلم الثاني) ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة المنصور حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب (الشفاء) [١] ٠

وقد طعن البعض في قول حاجي خليفة هذا بصورة خفية ولكن مهما كان الأمر فانه قول حقيق مسلم به الآن (الشفاء) هو بحق ملخص (التعليم الثاني) هذا من جهة ومن جهة ثانية ان ابن سينا لا يقر بالفضل لأي فيلسوف ماعدا الفارابي مما يدل على حفظه لجميل المعلم الثاني ٠

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

أما الفارابي فما عدا تلقيه العلوم الفلسفية على يوحنا بن حيلان [٢] وكان هذا على مذهب أرسطو فانه لخص جميع الترجمات الفلسفية التي خلفها أرسطو الى العربية وعلناه متعشقاً لأرسطو وكتبه وهذه شروحه لكتب أرسطو المنطقية تؤيد ذلك [٣] ولا نشك أبداً أن هذه الشروح وغيرها وصلت ابن سينا فاستقى منها منطقه ٠

ومنطق أرسطو الى أن وصل ابن سينا مرّ بأربعة أدوار هامة بدأت في أواسط القرن الخامس المسيحي وانتهت في نهاية القرن التاسع ٠

---

(١) كشف الظنون طبعة ليتبزغ ١٨٣٠ ج ٣ ص ٩٨ – ٩٩ ٠

(٢) تاريخ الحكماء للقفطي طبعة ليتبزغ ١٣٢٠ هـ ص ٢٢٧ والمسعودي : التنبيه والإشراف طبعة ليدن ١٨٩٧ ٠

(٣) تاريخ الحكماء للقفطي مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧ – ٢٩ ٠

الدور الأول : هو دور الترجمة الأولى من اليونانية الى السريانية وأول مرة تعرف السريان بمنطق اليونان كان حوالي سنة ٤٥٠ حيث ترجم هيبا مطران الرها (٤٣٥ — ٤٥٧) ايساغوجي برفيريوس الى السريانية لفائدة طلاب مدرسة الرها التي أخذت تدرس العلوم عن طريق الترجمة ثم أعقبت الكلية نفسها ترجمتين أخريين لايساغوجي برفيريوس وفي الوقت نفسه ترجم فروبا الايساغوجي ترجمة رابعة ثم قام كومي الرهاوي بترجمة كل كتب أرسطو الى السريانية [1] وعندها أصبح السريان يعرفون أرسطو معرفة حقيقية وتلك المعرفة كانت أصلاً وأساساً لجميع المعارف الشرقية المستقاة من اليونانية . وفي أوائل القرن السادس نبغ سرجيس الراسعيني الفيلسوف والطبيب الشهير (٥٣٦ +) فأعاد ترجمة ايساغوجي برفيريوس الصوري وألحقه بمقولات ارسطو من كتبه المنطقية كما ترجم كتاب النفس أيضاً برمته [2] وهذه ساعدته على بلوغ ذروة الابداع في العلوم الفلسفية .

وفي القرن السابع نبغ الفيلسوف الرياضي والفلكي ساويرا سابوخت أسقف دير قنسرين (٦٦٧ +) [3] وأنعش العلوم اليونانية من لغوية ومنطقية وفلسفية وفلكية ورياضية في كلية قنسرين الشهيرة واشتغل بالترجمة فوصلنا من أعماله ترجمة كاملة لأنالوطيقي الأول (تحليل القياس) ونبغ بعد مدة تلاميذه الثلاثة المشاهير اثناسيوس البلدي [4] (٦٨٦) ويعقوب الرهاوي [5] (٧٠٨) وجرجس أسقف العرب [6] (٧٢٥) فترجموا عدا الايساغوجي كتاب مقولات أرسطو

(١) اللؤلؤ المنثور لبطريرك الانطاكي مار افرام الأول ص ١٢٦ .
(٢) اللؤلؤ المنثور ص ١٢٧ و ٣٢٦ .
(٣) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٣ — ٢٨٥ .
(٤) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .
(٥) اللؤلؤ المنثور ص ٢٩١ — ٣٠٦ .
(٦) اللؤلؤ المنثور ص ٣٠٩ .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

والكيات الخمس وكتاب الأورغانون وهكذا انتهى عهد الترجمة البكر . وينتهي بانتهائه الدور الأول .

والدور الثاني : هو دور التعليق والشرح والتأليف أخذاً عن أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان وذلك باللغة السريانية وأشهر الشراح والملقين والمؤلفين سرجيس الراسعيني الفيلسوف الآنف الذكر وسابوخت والبلدي ولا سيافي المواضيع المنطقية[1] .

والدور الثالث : هو دور النقل الى العربية من السريانية مباشرة أو من اليونانية الى السريانية فالعربية وقد عربت في هذا الدور كتب أرسطو في المنطق وأشهر نقلتها حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين بن اسحق وتيودور وأبو بشر متى ويحيى بن عدي والدمشقي وابراهيم بن عبد الله وابن ناعمة[2] ، على أن أجودهم نقلاً وأفصحهم عبارة وأشدهم تدقيقاً للمعاني كان يحيى بن عدي الذي أصلح الكثيرين من المعربين الذين نوهنا بهم هنا .

والدور الرابع : هو دور التعليق في العربية وقام بأعبائه المعربون الآنفو الذكر ويضاف اليهم أبو نصر الفارابي الذي أخذ عنهم كثيراً[3] .

هذه هي الأدوار التي مرت بها العلوم المنطقية حتى وصلت فيلسوفنا ابن سينا وأنت تعلم ما هي الطوارئ التي تصيب كل علم إذا مر بأربعة أدوار كهذه وتناقلته الأيدي جيلاً بعد جيل إلا أننا نرى أن هؤلاء النقلة والشراح والملقين كانوا أمينين في واجبهم لأنهم حافظوا على جوهر هذا العلم الجليل ونحن نعلم أن السبب في بقاء المنطق سالماً على حالته الأولى هو كونه قواعد التفكير المحدودة المقررة التي لا تتبدل وهو لغة الحق وضابط العقل البشري .

لا حاجة بنا الى مقابلة منطق ابن سينا بما تركه التراجمة والملقون والشراح

(١) اللؤلؤ المنثور ص ١٢٧ .
(٢) تاريخ الحكماء للقفطي مطبعة السعادة ص ٢٧ – ٢٩ .
(٣) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٨ .

والمؤلفون لأن المنطق هو هو في كل الأجيال ولم يزد عليه هؤلاء العلماء حرفاً واحداً غير الشرح والتعليق وهذا محصولهم بين أيدينا باللغتين السريانية والعربية ففي العربية لدينا البحوث الوافية لمؤلفين الذين ذكرنا بعضهم في هذه العجالة ولا سيما لفيلسوفنا ابن سينا وأما في السريانية فلدينا الشيء الكثير الذي خلفه لنا أولئك الأعلام وقد جمعه وشرحه علمان كبيران من أعلام الفلسفة عندنا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهما ابن الصليبي مطران آمد (١١٧١ م) وابن العبري مفريان المشرق (١٢٨٦ م) .

ان ابن الصليبي قام بعمل جبار تجاه المنطق فانه شرحه شرحاً وافياً سنة ١١٤٨ م مجملاً شروح جميع المفسرين السابقين وقد حفظت شروح كثيرة في مؤلفه بينما فقدت في أصولها وفصولها . وقد أولى اهتمامه في جميع شروح الايساغوجي بثلاثة فصول مسهبة والمقولات وقدم خمسة فصول على شرح (العبارة) ثم شرح تحليل القياس (الانالوطيقا) ووضع فصولاً شتى في حل مغلقاته ثم (البرهان) (أنالوطيقا الثانية) [1] وحفظ كتابه الجليل هذا ويقع في ٧٧٠ صفحة كبيرة لخط السرياني الدقيق [2] .

أما ابن العبري فان دراساته المنطقية قد جمعها في كتبه الثلاثة المعروفة وهي : الجزء الأول من كتابه الفلسفي الجليل (زبدة الحكم) وتناول فيه أقسام المنطق الثمانية برمتها مع شرحها شرحاً وافياً وكتيبه الصغير (الأحداق) ودرس فيه بصورة موجزة الايساغوجي (وبارى ارمينياس) (العبارة وانالوطيقي الأولى والثانية) (القياس — البرهان) وطوبيقي (الجدل) والسوفسطيقي (السفسطة) وترك المعلمين الآخرين (ريطوريقي) الخطابة و (فويطيقي) الشعر لأنه أشبعها درساً وشرحاً وفي كتابه الأول (زبدة الحكم) ثم كتاب (حديث الحكمة) وقد استعرض

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٣٨٢ .

(٢) كمبرج رقم ٢٠١٦ .

فيه بصورة عابرة (المقولات) (قاطيغورياس) والقياس والبرهان (انالوطيقي الأولى والثانية) وهذه كلها ما زالت بلغتها السريانية ما عدا الأخير (حديث الحكمة) فقد ترجم الى العربية ونشر لأول مرة سنة ١٩٤٠ .

إن هذه الكتب المنطقية تعطينا فكرة واضحة عن منطق أرسطو من جهة وعن الشروح التي قام بها السريان من جهة ثانية . وعن مطابقة منطق ابن سينا لمنطق ارسطو . ومنطق المترجمين والمؤلفين السريان الأولين من جهة ثالثة كما انها تعطينا النتيجة الحاسمة . ان هذه الأعمال الفلسفية التي ظهرت اعتباراً من القرن الخامس فما بعد هي أساس العلوم الفلسفية عند جميع الشرقيين وان منطق ابن سينا منحدر عنها بالطرق التي علناها الآن وبالتالي ان ابن سينا استقى منطقه من هذه الينابيع .

-٢-

علمنا ان ابن سينا سار في منطقه على طريقة الفارابي ومناطقة المشرق قبله وبالتالي أرسطو فقد تأثر خطواته خطوة فخطوة شأن بقية علماء المنطق الشرقيين وكذلك في النفس يعتمد على الأسس التي وضعها أرسطو ولكنه يخالفه في ما يخالف النظرية الدينية واللاهوتية وهذه المخالفة أضفت على بحوثه مسحة من مبادئ أفلاطون ولكنك إذا سرت معه خطوة فخطوة تظن أن أرسطو يتكلم ولكنه أرسطو من نوع جديد .

كان ابن سينا طبيباً وعالج أسقام الجسد معالجة فعّالة وحاول أن يكون طبيباً للنفوس أيضاً وصرف عناية كبرى لمعالجة أسقامها وحملها الى العودة بطريق خاص الى الينبوع الأصلي وهذه الفكرة وإن كانت تبدو أفلاطونية أو أفلاطونية جديدة إلا أنها فكرة دينية توصل اليها ابن سينا بواسطة فلسفة أرسطو نفسها وقد سخر والحالة هذه أرسطو نفسه الى بلوغ أهدافه الدينية .

فما النفس يا ترى ؟ وما هذه القوة الجبارة التي منحت لهذا المخلوق العاقل ؟ يقول ابن سينا (انها كمال أول لجسم طبيعي آلي [١]) وهذه فكرة أرسطو ذاتها حفظها ابن سينا وسخرها للبلوغ الى غاياته بعد أن صبغها بألوان دينية صرفة أوحتها اليه عقيدته الروحانية المستقاة من صميم الروح الشرقية .

رغبي ابن سينا أن يبني عقيدته على دعامة أرسطو هذه بينا حسبها قبله فلاسفة الشرق دعامة واهية لأنها مبهمة غائصة في ظلام دامس وقد يمكن أن يكون هذا (الكمال) على ضربين متباينين الأول : أن تكون كمالاً للجسم تسيره تحت سيطرتها ويزواله تحافظ على بقائها وخلودها كالملاح بالنسبة الى السفينة ، والثاني : أن تكون كاللون الخارجي بالنسبة الى السفينة وهذا يزول بزوالها . وقد تحدى فلاسفة الشرق أرسطو في هذه النظرية وقالوا اذا قصد أرسطو الضرب الأول من الكمال يكون صادقاً وأما إذا قصد المعنى الثاني يكون مخطئاً . وقد عقد ابن كبفا الفيلسوف اللاهوتي فصلاً خاصاً لتسفيه رأي أرسطو هذا [٢] مع أنه يأخذ بآرائه في مواضيع نفسية أخرى .

وهذه النفس عند ابن سينا (قوة) وهذه القوة منقسمة الى قوتين إحداهما (القوة العاملة والثانية العالمة [٣]) ومبدأ تجزئة النفس مبدأ أرسطو بعينه وقد قبله ابن سينا وأثبته وتخطى منه إلى مبدأ خلقي صريح وانتهى الى جعل نزاع هائل بين قوتي النفس الأولى تقود البدن وتحثه على الرذيلة والثانية تريد الارتفاع به الى المثل العليا [٤] وكان يغني عن ذلك لو لم يعتمد على فكرة أرسطو في التجزئة وقد استعرض ابن كبفا الفيلسوف هذه التجزئة استعراضاً كاملاً وأسندها

(١) النجاة ص ٢٥٨ مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٣٣١ .
(٢) علم النفس لابن كيفا الباب ٤ - تفنيد عقيدة أرسطو .
(٣) النجاة ص ٢٥٨ .
(٤) النجاة ص ٢٦٨ .

الى أرسطو ثم فندها ببراهين عقليـة لا تقبل الاعتراض وأثبت وحدة (القوة) في النفس ونسب جنوحها تارة الى الفضيلة وطوراً الى الرذيلة الى إرادتها الخاضعة وخضوع هذه الإرادة الى الميول الصالحة أو الطالحة بحسب الظروف المادية والأدبية المحيطة بها[١] .

ويأخذ ابن سينا بمبدأ أرسطو في التجزئة مرة أخرى فيقسمها وهي عنـده (كجنس واحد) بضرب من القسمة الى ثلاثة أقسام وهي النباتية والحيوانيـة والانسانية وكل منها (كمال أول لجسم طبيعي آلي) الأول من جهـة ما يتولد ويربو ويغذو والثاني من (جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة) والثالث (من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور[٢]) وبعد هذا هل يستطيع ابن سينا أن يتهرب من مبادىء أرسطو ونتائجه ؟ وهذه مبادؤه واضحة في قراراته النفسية هذه يشرحها ثم يثبتها بعد أن يجمع حولها البراهين وقد أخذ بها بعض الفلاسفة السريان وشرحوها شرحاً وافياً ولا سيما العلاّمة ابن العبري[٣] الذي يمثل كل أدوار الفلسفة عند قومه السريان .

وقد تمسك ابن سينا بهذه الأقسام تمسكاً شديداً فشرح قواها واحدة واحدة تبعاً للشروح التي علقت على معارف أرسطو فللنفس النباتية ثلاث قوى هي الغاذية والمنمية والمولدة[٤] وللنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة وكل من هاتين القوتين تنقسم أيضاً الى قسمين آخرين ثم يتطرق الى شرح القوة الحسية بما فيها المخيلة والإدراك والحافظة والذاكرة ويعين محلاً خاصاً من الدماغ لكل من هذه القوة وهكذا كان ينادي المعلم الأول حسبما نستفيد ذلك من النقول السريانية[٥] .

---

(١) علم النفس لابن كينا الباب ٤ – تفنيد آراء الفلاسفة .
(٢) النجاة ص ٢٥٨ .
(٣) منارة الأقداس الركن ٨ المقدمة المقصد الثاني وزبدة الحكم الكتاب ٨ في النفس الباب ٤ الفصل ١ .
(٤) النجاة ص ٢٥٨ .
(٥) النجاة ص ٢٦٤ – ٢٦٧ .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا أردنا السير بجانب الفيلسوفين اليوناني والشرقي نجد الثاني يسير مع الأول خطوة لخطوة حتى يبلغ الى كيان النفس العاقلة وهذه عنده مفارقة للجسم تبقى بعد فنائه فيتركه ويعود ادراجه الى عقيدته الخاصة وهي تقرير روحانية النفس وخلودها الأمر الذي أنكره باعتقاده أن (الصورة لا تقوم إلا بالمادة) .

وقد استعرض الفلاسفة الشرقيون آراء أرسطو هذه منذ القرن السادس المسيحي حتى نهاية القرن الثامن أو بالحري قبل وجود ابن سينا بقرن كامل ودرسوها بدقة وإتقان وقابلوها مع معتقداتهم اللاهوتية فأخذوا ببعضها ونبذوا البعض الآخر ولا سيما ما لا يتفق والتقارير اللاهوتية الخاصة بالروحانية كما عمل ابن سينا تماماً فهذا ابن كيفا المتوفى سنة (٩٠٣ م) أي قبل ولادة ابن سينا باثنتين وثمانين سنة جمع معارف اليونان والسريان في النفس واتفق مع أرسطو في بعض نظرياته وناهضه ونقض آراءه في البعض الآخر ولا سيما في ما لا يتفق والعقيدة المسيحية في النفس وكيانها وروحانيتها وخلودها[1] .

ولا حاجة للسير مع ابن سينا في جميع نظرياته النفسية لأن الشيء المهم لدينا هو ينبوع هذه النظريات وقد علمنا من هذه النظريات العابرة أن ابن سينا يتمشى مع أرسطو جنباً الى جنب في جميع المراحل ما عدا ما يناهض الوحي الأمر الذي يناهضه ابن سينا وينقضه ويجنح الى ما يجعلنا نتصور أنه يأخذ بنظريات أفلاطون والافلاطونية الجديدة وهو وإن كان فيه شيء من الاحتمال إلا أن الشيخ الرئيس حافظ على مبدئه الديني كمسلم يؤمن بالله وبالروحانية والخلود ، وإذا سلمنا أن الإسلام قد جاء بكل هذه التعاليم وأقرها بصراحة فلا حاجة لأخذها من مصدر آخر فالأفلاطونية الجديدة مع ما فيها من الروحانية والسمو المثالي نجدها في أمور كثيرة تخالف الدين أيضاً ولكنها أقل خطراً من نظريات

(١) علم النفس لابن كيفا الباب ١٢ و ١٣ .

أرسطو وقد مجد ابن سينا أفلاطون فسماه (الآلهي) بضع مرات [1] كما كان يسميه فلاسفة السريان من قبله ·

وقد استفاض ابن سينا في بحث (الشعور) وأولاه اهتماماً عظيماً ، مما حمل بعض الباحثين على الاعتقاد أن ابن سينا هو أول فيلسوف شرقي طرق بحث الشعور ولكننا نجد الفيلسوف ابن كيفا يفرد له باباً خاصاً في كتابه ويشبعه درساً وتشريحاً [2] قبل ابن سينا بقرن كامل · وقد ألف كتابه هذا باللغة السريانية وأخذت منه أفكار كثيرة وترجمت الى العربية بعد وفاته بمدة وجيزة ولا نجزم هنا أن ابن سينا اطلع عليها مع وجود احتمال ذلك ولكننا نجزم أن ابن سينا ليس أول فيلسوف شرقي بحث الشعور كما أننا لا نقرر ان ابن كيفا هو أول من بحثه فقد نجد شتاته مبثوثاً في المؤلفات النفسية عند الفلاسفة السريان ·

أما معارف ابن سينا النفسية فقد تخطت الأجيال الطويلة حتى وصلته بالطريقة التي وصلته فيها المعارف المنطقية سواء بسواء لأن علم النفس لأرسطو ترجم في القرن السادس الى السريانية بقلم الفيلسوف الطبيب سرجيس الراسعيني [3] وكان سرجيس أميناً في النقل فاهماً موضوعه حق الفهم ، وهو الذي منحه قوة التعبير الصحيح عن مرامي المؤلف اليوناني ·

ولم يتوقف الفلاسفة السريان عند الترجمة وحسب ، في علم النفس بل أخذوا يؤلفون المجلدات الضخمة في هذا العلم الجليل وأشهر أولئك الأعلام آحودامه جاثاليق الشرق (٥٧٥ +) الذي يعد مؤلفه في النفس أجود مؤلف في اللغة السريانية لأنه يدرس النفس درساً دقيقاً والانسان باعتباره عالماً صغيراً وفي تركيب الانسان من نفس وجسد ويعد آحودامه الفيلسوف مبتكراً في هذا الموضوع

(١) النجاة ص ٣٤٩ ·
(٢) علم النفس لابن كيفا الباب ١٦ ·
(٣) اللؤلؤ المنثور ص ١٥٧ ·

لأننا لم نقرأ لغيره من الفلاسفة بهذا المعنى حتى القرن التاسع عشر حيث أعطانا صورته المصغرة الفيلسوف الألماني هرور بعد ثلاثة عشر قرناً وهذا لعمري شرف عظيم يوليه هذا الفيلسوف للغة السريانية خاصة والفلسفة الشرقية عامة ؛ وفي القرن السابع وأوائل الثامن نبغ في العلوم الفلسفية يوحنا الاثاربي وصنف كتاباً جليلاً في النفس البشرية مازالت نسخته الوحيدة موجودة [١] وقد نقلها العلامة أياونيس الداري في كتابه في النفس [٢] وفي القرن التاسع نبغ الفيلسوف أياونيس الداري (٨٦٠ +) فقدم مؤلفاً جليلاً آخر في النفس مازالت منه ثلاث نسخ قديمة في أشهر خزائن الكتب الغربية [٣] على أن أعظم مؤلف في علم النفس باللغة السريانية هو موسى بن كيفا (٩٠٣) في منصرم القرن الثامن وقد اهتم السريان بهذا المؤلف النفيس فدرسه كثيرون من علمائهم وأكثروا من نسخه ونقله برون الى الألمانية سنة ١٨٩١ م .

وقد ترجم كتاب أرسطو في النفس الى العربية في هذا العهد كما أننا نعتقد أن التراجمة السريان الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع نقلوا وعلقوا على هذه الكتب بالعربية حتى كونوا منها مجموعة صالحة في علم النفس أخذت تتداولها الأيدي في بغداد وغيرها فأخذ بها الفارابي ثم ابن سينا وغيرهما من فلاسفة هذه الحقبة .

وقد حفظت خلاصة المؤلفات النفسية اليونانية والسريانية في كتب العلامة الفيلسوف ابن العبري ، وانا نحوز جميعها وقد ألف هذا العالم الجليل عدة مقالات في النفس البشرية منها المقالة الثامنة من كتاب منارة الأقداس والكتاب الثامن

(١) خزانة بوسطن عدد ٣٩٧٣ قرن ١٣ .
(٢) بوسطن ٣٩٣٣ والفاتيكان عدد ١٠٠ وعدد ١٤٨ خطت سنة ١٢٣٤ .
(٣) الفاتيكان عدد ٤٠ والزعفرانة ١١١ والبطريركية الانطاكية بحمص وفي الموصل عدة نسخ منه .

من الموسوعة الفلسفية الكبرى (زبدة الحكم) والمقالة السادسة من كتاب (الأشعة) هذا بالسريانية ولم تزل مخطوطة . أما بالعربية فلهذا الفيلسوف رسالة ضافية في النفس أنشأها بقلمه وقد نُشرت .

وإذا تأملنا تعاليم ابن العبري النفسية نجدها خلاصة الخلاصات في ما كتب في هذا العلم الجليل من مؤلفات يونانية وسريانية واذا استمد ابن العبري بعض نظريات ابن سينا في النفس فانما عمل ذلك لتعشقه فلسفة أرسطو والشيخ الرئيس بآن واحد ، ولولا مؤلفاته لفقدنا معلومات كثيرة في هذا الباب .

فتكون الدروس النفسية عند ابن سينا إذن صادرة عن المؤلفات اليونانية والسريانية التي سبقتها بعهد طويل أخذها عن طريق التراجمة والمؤلفين الذين نبغوا بالعربية قبل عصره بمديدة ولولا ضيق المقام لكان علينا أن نقابل بينه وبين الدراسات النفسية في اللغة السريانية وإن كنا قد ذكرنا بعض شذور من هذه المقابلة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما دراسات ابن سينا في ما وراء الطبيعة فانها تكون مزيجاً عجيباً من آراء أرسطو وأفلاطون والدين انما الأساس من حجارة نحتتها يد أرسطو وقدمتها يد ابن سينا بناء شامخاً بآراء أفلاطون وكل ذلك ليستظل به الدين أو بعبارة أكثر صراحة ان ابن سينا حاول التوفيق بين الفلسفة والدين بل أراد إخضاع الفلسفة لخدمة الدين وإثبات نظرياته اللاهوتية ويظهر أنه في عصر ابن سينا شاعت هذه الطريقة بين الفلاسفة وهي التوفيق بين الفلسفة والدين وإخضاع الفلسفة للتعاليم الدينية لأننا نجد فيلسوفاً مسيحياً معاصراً لابن سينا هو الحسن بن الخمار الذي كان موجوداً سنة ٩٩٧ يعالج الموضوع بنفس الطريقة التي عالجه بها ابن سينا وألف كتاباً في التوفيق بين رأي الفلاسفة والنصارى [١] وهذا ما عمله قبل هذا التاريخ أيضاً بعدة قرون كثيرون من فلاسفة الشرق الذين كتبوا

(١) الفهرست ص ٣٧٠ .

باللغة السريانية فانهم هم الذين ابتكروا هذه الطريقة في البحث اللاهوتي فاستمدها بعض الفلاسفة في عهد الترجمة والتعليق الى اللغة العربيـة وأدخلوها مؤلفاتهم اللاهوتية أمثال يحيى بن عدي وابن الخمار الآنف الذكر وغيرهما من المؤلفين فجاء ابن سينا يحتذيها ويستمدها منهم . ولكنه كان ناجحاً فيها نجاحاً عظيماً .

وابن سينا مدين بالفضل للفارابي في دراسات (ماوراء الطبيعة) فانه بعد تبحره في المنطق والطبيعيات رغب في الإلهيات فوجد طريقه شائكاً وأقبل على كتاب (مابعد الطبيعة) لأرسطو يطالعه ويعيده زهاء أربعين مرة حتى (صار محفوظاً) ولكنه كان لا يفهمه وأوشك اليأس أن يحمله على تركه حتى عثر على كتاب (أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) لأبي نصر الفارابي وما أجال نظره فيه حتى انفتحت عليه أغراض هذا العلم[1] .

ولا حاجة للتعليق على هـذه الحادثة الهامة فانها توضح لنا أمرين هامين الأول ان ابن سينا استمد دراساته في ماوراء الطبيعة من أرسطو وان كان قد استمد من غيره والثاني ان الفارابي أستاذه الوحيد في فهم هذا الموضوع والفارابي أيضاً بدوره استمد حل مشكلاته عن أساتذته وعن العلماء الذين سبقوه وأضاف الى تفاسيره ما استمده من اجتهاده الخاص فجاء عمله مستوفياً شروطه العلمية .

لم يكن ابن سينا فيلسوفاً جامداً ولكنه كان حر التفكير طليقاً يستمد من هذا الفيلسوف ما يفيده ثم يتركه ويذهب الى الآخر حتى يؤلف مجموعة كاملة من الفكر الراجحة التي تعينه على إثبات نظريته فيخرج من هذا الميدان ظافراً وهذه طريقة دقيقة تحتاج الى لباقة وذكاء وكان ابن سينا موهوباً في كليهما .

واذا استعرضنا نظريات ابن سينا في ماوراء الطبيعة نجدها تأخذ مبدأها من المعلم الأول وتمر على أفلاطون وغيره من الفلاسفة الروحانيين وتنتهي عند عتبة الدين وكأني بالشيخ قد استخدم كل تلك الفلسفات لصالح الدين وإثبات نظرياته الروحية .

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣ والقفطي مطبعة السعادة ص ٢٧٠ .

والشيء الحقيقي الذي يمكن قوله في جنوح ابن سينا الى العقائد الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة هي تشبعه من ترجمات أرسطو نفسها الى العربية فان هذه الترجمات عندما ترجمت أولاً الى السريانية وعلق عليها معلقون وشرّاح من السريان دخلتها عناصر فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الجديدة بمعرفة الشرّاح أو بدون معرفتهم وذلك لأن السريان جنحوا الى هاتين الفلسفتين لتشبعهما بالروح الدينية والمثل الزهدية العليا وهذه أدبارهم تملأها هذه الروح وكان من الطبيعي أن تتعدى الى تفاسيرهم وشروحهم لأرسطو أو لغيره من الفلاسفة اليونانيين وعندما ترجمت الترجمات السريانية في ما وراء الطبيعة والإلهيات على الأخص الى اللغة العربية احتفظت بعناصرها الجديدة التي درسها الشرّاح والمعلقون فاستطابها العرب بدورهم فرأيناها تظهر في نتاجهم الفلسفي ولا سيما الشيخ الرئيس واليك تفصيل ذلك .

فاذا أراد ابن سينا إثبات وجود الإله أخذ مبدأ براهينه من أرسطو لأنه يرى (ان المبدأ المفارق) انما هو مفارق الهيولى [١] واستناداً على دعائم قديمة يورد ابن سينا براهين كثيرة لاثبات عقيدته بوجود الإله ويرى أنه لا ينبغي التماس البرهان على وجود الإله بشيء من مخلوقاته بل بإمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجوداً أولاً واجب الوجود وجوده عين ماهيته .

وهناك طريقتان لإثبات واجب الوجود الأولى خاصة بالمتكلمين وهي الاستناد الى الحدوث والثانية خاصة بالفلاسفة وهي الاستدلال على الواجب بامكان الممكنات [٢] وابن سينا يختار طريقة الفلاسفة ممزوجة بقضية عدم وجود ووجود بعد عدم ويعود الى الإثبات بأن العالم (ممكن) وهو بحاجة الى علة تخرجه الى الوجود [٣] وليست هذه الطريقة جديدة في إثبات (واجب الوجود) فقد رأيناها عند الفلاسفة الشرقيين منذ القرن السابع ، فان يعقوب الرهاوي الفيلسوف السرياني الكبير

(١) الإشارات ص ١٥٠ .
(٢) النجاة ص ٣٤٧ .
(٣) النجاة ص ١٤٦ .

المتوفى ٧٠٨ م ألف كتاباً نفيساً في هذا الموضوع وسماه (بالعلة الأولى) وبرهن فيه على وجود واجب الوجود بواسطة العلية والعالم لديه (ممكن) وهو بحاجة الى علة (أولى) تخرجه من الامكان الى الوجود وأحياناً من العدم الى الوجود [1] وانتشرت هذه الطريقة من البرهنة على وجود واجب الوجود فأخذ بها جميع الباحثين الذين جاءوا بعد هذا التاريخ وقد وجدنا بحوثاً لاهوتية بالعربية للفيلسوف يحيى بن عدي في هذا المضمار لا شك ان ابن سينا تأثر بالترجمات العربية التي وجدها بين يديه في ما وراء الطبيعية ولا سيما إثبات واجب الوجود .

وقد تناول يحيى بن عدي نظرية (الممكن) بطريقة أخرى ووضع في نقضها كتابين أحدهما (إثبات طبيعة الممكن وأقوى الحجج على ذلك والتنبه على فسادها) والثاني في كتاب (الشبهة في إبطال الممكن) [2] .

وقد علمنا أن ابن عدي نقل كتاب (ما وراء الطبيعة لأرسطو) من السريانية العربية ذكره ابن العبري في تاريخ مختصر الدول [3] والقفطي (في مادة يحيى بن عدي) .

وإذا قابلنا نظريات ابن سينا في إثبات الإله بما خلفه المؤلفون الشرقيون في هذا المضمار نصيب شيئاً من البحوث القديمة نستطيع جعلها أساساً للبحوث التي جاء بها فيلسوفنا وقد جمع الفيلسوف ابن العبري في كتاب (منارة الأقداس) خلاصة هذه النظريات ماعدا ما استنبطه من فكرته النيرة التي كانت له تعود على أسس أرسطو على وجه أخص وكذلك في كتابه (زبدة الحكم في قسم الإلهيات [4]) .

إذا عدنا مرة أخرى الى طريقتي المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود نجد ابن سينا في بادئ الأمر يعتنق مذهب المتكلمين مع أنه يعرض بهم

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٣٠٣ .
(٢) القفطي مادة يحيى بن عدي وثبت مؤلفاته في مقدمة كتابه تهذيب الأخلاق ص ١٤ .
(٣) مختصر الدول ص ٣٩ والقفطي ص ٢٣٧ .
(٤) زبدة الحكم .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبتقدم والأظهر أنه حاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية (الامكان) ولكنه سقط في ما كان يخشاه فمال الى المتكلمين ٠

إن (واجب الوجود) عند ابن سينا واحد أحد لا كثرة في ذاته ولا تصدر عنه كثرة ولا تضاف اليه صفات إلا بطريقة السلب والايجاب خشية تعارضها مع وحدة الذات [١] وهذا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهو (العقل الأول) وهذا (العقل) يصدر الكثرة بطريقة التسلسل فبتعقله لعلته يصدر عنه (عقل ثالث) وهذا يدير (الفلك الأقصى) ثم بتعقله أيضاً لذاته تصدر عنه نفس بعقل فعله بتوسطها ثم يستمر الصدور على هذه الطريقة فكل (عقل) تصدر عنه ثلاثة أشياء (عقل ونفس وجسم [٢]) ٠

أما الإمكان فكل شيء تحت السماء (ممكن) صادر بطريقة التسلسل عن واجب الوجود وصدوره أزلي ومحله الهيولى والهيولى إمكان مجرد أزلي لجميع الموجودات [٣] وعند (الهيولى) يقف فعل العقل لأنه لا يؤثر فيها وهي مبدأ الكثرة في الجزئيات ٠

من أين لابن سينا هذه الآراء ؟ انها تظهر غريبة عن الإسلام والمسيحية بآن واحد على الأقل في ظاهرها اللفظي لأن (الإله) فيهما قادر على كل شيء يقول للشيء — مهما كان — كن فيكون ، وإذا بابن سينا هنا يقيده ويحصر أعماله ويقصرها على اصدار (عقل) بواسطته يستحيل كل شيء في الامكان الى وجود فعلي وبالتالي يحدث الكثرة في الكائنات الموجودة وعندنا ان ابن سينا استقى آراءه هذه عن فلاسفة المسيحية الأولين الذين بحثوا في (العقل الأول) الذي سموه أيضاً (الكلمة) وطبقوه على الكتاب المقدس (بكلمة الله خلقت السموات وبروح فيه كل جنودها) ٠

(١) صفات الواجب — النجاة ص ٣٦٩ و ٣٨٣ و ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤—١٤٧ ٠
(٢) رسالة في معنى الزيادة ص ٤٦ ٠
(٣) الإشارات ص ١٥١ ٠

وإذا ألقينا نظرة أعمق من ذلك وهي الأخيرة نجد هذه الآراء مستمدة من المعلم الأول أخذها بعض فلاسفة المسيحية في العصور الأولى ثم انتقلت مع الترجمات الى العربية فأخذها الفلاسفة الذي كتبوا فيها وعنهم استمدها ابن سينا بثوبها الطبيعي الذي وصله عن طريق الترجمة والشروح . والآن نجد هذه الآراء وما يتبعها من صفات الله (السلبية والايجابية) مجموعة في اللغة السريانية ويضاف اليها أيضاً ما علقه ثاوسطيوس على بعض كتب أرسطو في ماوراء الطبيعة وما أنتجه من شروح للبعض الآخر وذلك في الموسوعة الفلسفية الكبرى للعلامة غريغوريوس ابن العبري في هذا الكتاب يذكر أساس هذه النظريات ويعيدها الى أرسطو وقد صرح بذلك مرات كثيرة [1] .

واذا تطرق ابن سينا الى صفات (واجب الوجود) استمدها من الصفات التي ذكرها أرسطو وأضفى عليها ثوباً من المبادئ الدينية المقررة في الوحي مشرباً بخطوط متاوجة من الأفلاطونية الجديدة وهي من محصول الشرّاح والملقين الأولين ثم يتطرق الى موضوع (الصفات الإلهية) ويحذر كل الحذر أن يؤثر شيء من الصفات على (الوحدة) في واجب الوجود الأمر الذي أقره المعتزلة واعتنقه الفلاسفة بعدهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا .

إن نظرية الصفات بثوبها السلبي والإيجابي كانت معروفة قبل المعتزلة وقبل هؤلاء الفلاسفة بوقت طويل أخذ الباحثون أصلها من أرسطو وعدلوها بطريقة توافق الديانات المنزلة ونجدها بثوبها الحقيقي عند العلاّمة ابن العبري وقد حافظت على كيان (الوحدة) في الإله الحق [2] ونقض هذا الفيلسوف نظرية أرسطو

---

(١) ابن العبري (زبدة الحكم) كتاب الثيولوجي (اللاهوت النظري) وهو الثاني لما وراء الطبيعة الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٥ والباب ٣ الفصل ٣ النظرية ٤ والباب ٤ الفصل ٥ النظرية ٢ وفيه ايضاً النظرية ٣ والباب ٤ الفصل ٧ النظرية ٤ .

(٢) النجاة ص ٤٠٩ .

(٣) ابن العبري : زبدة الحكم الثيولوجي الباب ٢ الفصل ١ النظرية ٤ .

نقضاً منطقياً [١] وتظهر على بحثه عناصر البحث الفلسفي الذي أضفاه المعلقون والفلاسفة في عصر الشرح والتعليق .

أما نظرية (العلم) في واجب الوجود فان ابن سينا شأن بقية الفلاسفة الشرقيين خالف أرسطو فيها لأن المعلم الأول كان يقول إن الإله يعقل ذاته ويعقل الكليات فقط لأن معرفته بالجزئيات يضمر بكماله الوحداني بينما يصرح ابن سينا ان الله يعقل ذاته ويعقل الكليات كما يدرك الجزئيات ولكن بصفتها الكلية [٢] وهو المسلم الذي نعلم ان الإله (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الأرض [٣]) وفي عقيدة ابن سينا ان تصريحه يتفق مع مقررات الدين هذه) [٤] .

واذا أردنا معرفة ينبوع هذه النظرية نضع أمامنا نظرية أرسطو كأساس ثم نضيف اليها التعاليم الدينية المسيحية والاسلامية وما علقه الفلاسفة الشرقيون على أرسطو منذ القرن السادس فما بعد ولا سيما ما كتبه الفيلسوف يحيى بن عدي في (ان الله يعرف الكليات والجزئيات والفرق بين العلمين) [٥] وبعد ذلك نهتدي الى الينابيع الحقيقية لهذه النظرية ونجد خلاصة ذلك في الموسوعة الفلسفية للعلامة ابن العبري يستعرض فيها نظرية أرسطو ثم يأتي بالبراهين المنطقية على نقضها تبعاً لآراء الفلاسفة السابقين [٦] .

ويدرس ابن سينا (العناية الإلهية) ويحددها بقوله (العناية هي كون

ARCHIVE

---

(١) منارة الأقداس الركن ٩ الباب ٢ الفصل ٢ المقصد ٢ الرد ١ .
(٢) الشفاء مقالة ٨ الفصل ٦ ص ٥٨٩ .
(٣) قرآن كريم سورة ب الآية ٣ .
(٤) الشفاء مقالة ٦ فصل ٦ ص ٥٩١ .
(٥) القفطي في مادة يحيى بن عدي ومقدمة كتابه (الأخلاق) ص ٦ .
(٦) زبدة الحكم الثيولوجي الباب ٢ الفصل ٤ النظرية ١ .

الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان [١]) ومجمل عقيدته هو كون الإله بما أنه خير كلي أبدع كل شيء خيراً وكمالاً وجمالاً ويعتقد ان الخير طبيعي ذاتي والشر عرضي طاريء فكل وجود خير وكل عدم شر والإله يصرف عنايته على تأييد الخير ولكنه يسمح في وقوع شر قليل لإصابة خير كثير وهذا مذهب التفاؤل الذي أخذ به بعض الفلاسفة الشرقيين ومن الذين أيدوه وكتبوا في العناية الإلهية قبل زمن ابن سينا كثيرون أشهرهم يعقوب الرهاوي [٢] (٧٠٨) وقرياقس التكريتي البطريرك [٣] (٨١٨) وانطون التكريتي إمام الفصحاء (القرن التاسع) [٤] وقد استمد ابن العبري آراءهم جميعاً في هذا الموضوع وكتب بحثاً ضافياً في (العناية) وجعل فيه الخير ايجابياً في الوجود والشر سلبياً وهو نقص الوجود أو عدمه ثم قرر أن الله يسمح في شر قليل استجلاباً للخير الكثير [٥] .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

— ٣ —

والطبيعيات عند ابن سينا هي نفس طبيعيات أرسطو يبدأها على غرار أرسطو بالتفريق بين المادة والصورة والعلاقة بينهما وتركيب الأجسام والقوة والفعل وغير ذلك من المواضيع التي أخذ بها الفلاسفة الطبيعيون منذ عهد الترجمة والتعليق . ولم يصل الينا شيء مهم من العلم الطبيعي في الترجمات السريانية القدمى سوى بعض الفصول التي لا تغني فتيلاً ولا نعتقد الا أن طبيعيات أرسطو ترجمت الى

(١) النجاة ص ٤٤٦ .
(٢) اللؤلؤ المنثور ص ٣٠٣ .
(٣) فيه أيضاً ص ٣٣٠ .
(٤) فيه أيضاً ص ٣٣٧ .
(٥) العناية الإلهية منارة الأقداس الركن التاسع كله .

السريانية والعربية في عصر واحد وعلقت عليها الشروح أيضاً في الوقت نفسه ، ونجد أخبار هذه الترجمة والشروح عند جمال الدين القفطي ص ٢٨ — ٣١ . أما الطب عند ابن سينا فليس من موضوعنا مع العلم أن ترجمات طبية كثيرة وصلت الينا ونبغ أطباء كثيرون في الشرق نالوا شهرة واسعة أمثال سرجيس الراسعيني الفيلسوف الذي نقل طائفة من تآليف جالينوس في الطب [1] . كما نبغ غيره كثيرون في القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن وقد كتبوا بلغتهم السريانية ثم جاء عهد الترجمة في العصر العباسي فامتلأت خزائن بغداد بالكتب الطبية من مترجمة وموضوعة وطبعاً اعتمد ابن سينا على هذا التراث الضخم وعليه بنى طبه فأعطانا (كتاب القانون) وغيره من مؤلفاته الطبية .

— ٤ —

بقي علينا شعر أرسطو عند ابن سينا لم نتطرق اليه الى الآن وان كان تابعاً للكتب المنطقية عند المعلم الأول ذلك لأن أهميته قليلة بالنسبة الى بقية العلوم التي أخذ بها الشيخ الرئيس .

إن شعر أرسطو عند ابن سينا يظهر فيه الضعف وتحيطه الركاكة وقد فقد قيمته وأضاع روعته وطبعاً لا نستطيع لوم الشيخ الرئيس في هذه الهنات لأنه أبدع في كل المواضيع التي تناولها عن المعلم الأول بواسطة ترجماتها وشروحها أما تقصيره في هذا الموضوع فلا نظن يعود اليه وان كان ابن سينا ليس شاعراً بالمعنى الصحيح .

طبعاً وصل شعر أرسطو (فويطيقي) الى ابن سينا عن طريق الترجمة ولكن هل كانت هذه الترجمة صحيحة تؤدي المعاني (للفويطيقي) ؟ ذلك لا نظنه لأن كتباً كثيرة ترجمت من اليونانية أضاع المترجمون معظم غايات المؤلف

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٢٣٦ .

لجهلهم طرق النقل من اليونانية الى اللغة التي نقلوا اليها أو لضعفهم في إحدى اللغتين أو في كلتيهما أو في أصول ذلك العلم نفسه ٠

وصلتنا ترجمة سريانية قديمة لفويطيقي أرسطو ونعتقدها خرجت من قلم خبير باللغتين اليونانية والسريانية ولا شك أن الذي ترجم كتب أرسطو المنطقية برمتها ترجم معها الفويطيقي لأن المعلم الأول وضعه كقسم قائم بذاته لمعارفه المنطقية وهو من مجهود القرن السادس يوم كانت الترجمة من السريانية الى اليونانية في أوجها بفضل الراسعيني وساويرا سابوخت وغيرهما من كبار النقلة ٠

إلا أن السريان حسبما يظهر لم يعنوا كثيراً في هذا الموضوع لعدم الحاجة اليه لذلك لا نجد في تآليفهم المنطقية شيئاً له خطورة فيه بينما أولوا عناية هامة لإلياذة هوميروس فترجمت شعراً الى السريانية واستمد منها شذوراً كثيرة أنطون التكريتي الفصيح في كتابه (الفصاحة) وذكره زهاء عشر مرات وأورد أبياتاً من الالياذة المنقولة الى السريانية [1] ٠

أما الترجمة السريانية للفويطيقي فقد نقلت الى العربية مرتين الأولى بيد أبي بشر متى والثانية بيد يحيى بن عدي والراجح عندنا أن ترجمة أبي بشر هي التي وصلت ابن سينا فاقدة قوتها الأصلية لضعف عباراتها العربية وفقدانها روعتها الأصلية والدليل الواضح على ضعف متى في النقل تولي يحيى بن عدي نفسه إصلاح كثير من نقوله حسبما يخبرنا جمال الدين القفطي وهذا واضح لدى كل متتبع ٠

أما ابن سينا فباعتماده على نقل عربي ركيك من جهة وفاقد صفاته الأصلية من جهة ثانية جاءت أعماله في هذا الموضوع لا روح فيها ولا حياة ولا نستطيع اتخاذها كأثر ذي خطر علمي كبير ولا لوم على ابن سينا فاللوم على ناقل الترجمة التي اعتمد عليها ٠

(١) الفصاحة لأنطون التكريتي المقالة ٥ في الشعر القانون ١٢ وما بعده ٠

ولدينا الآن بالسريانية قسم (المأساة) من (فويطيقي) أرسطو أورده العلامة سويريوس يعقوب البرطلي في (كتاب الديالوغ) وانك لتجد في هذا القسم روح الترجمة السريانية للمأساة وهي قسم مهم من الفوطيقي [1] فنعلم أن المترجم السرياني قام بواجبه خير قيام ولو أخذت الترجمة العربية لشعر أرسطو بهذه الدقة والروعة لما هفا بها فلاسفتنا العرب ولكن هو الإنسان . ولدينا ترجمة كاملة في (الفوطيقي) بالسريانية أوردها العلامة ابن العبري في القسم الأول من موسوعته الفلسفية (زبدة الحكم) [2] .

هذا ما استطعنا قوله في (ينابيع المعرفة عند ابن سينا) ومن كان لديه من مزيد فليزودنا والله الموفق .

(الموصل) غريغوريوس بولس بهنام

مطران الموصل وتوابعها للسريان الأرثوذكس

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

(١) الديالوغ المقالة ٣ – الجواب على السؤال العشرين .

(٢) زبدة الحكم المجلد الأول المقالة ٩ كلها .

الاتجاه القومي في التربية العربية

لو أن مؤرخاً أراد أن يكتب تاريخ حياتنا الحاضرة لما وجد فيها ظاهرة أدل على تطورنا من عناية الحكومات العربية المختلفة بنشر التعليم في جميع طبقات الشعب . فقد تنبّه العرب في هذه الحقبة الأخيرة من الزمان لما أصابهم من ضعف فطفقوا يؤسسون المدارس ، وينشرون العلم ، ويضمّون الى قديمهم ما جدّ من الحضارات ، ويوجهون مدنيتهم وجهة جديدة . وكلما رفع كابوس الاستعمار عن قطر من الأقطار العربية نهض أبناؤه يتلمسون وسائل المعرفة والقوة بايمان وعزيمة ما كان يتأتى لهم تحقيقها في زمن استعبادهم . ذلك لأن ارتفاع كابوس الاستعباد يؤدي بطبيعة الحال الى تفجير القوى الكامنة في النفوس ، والى تيسير سبل المعرفة المؤدية الى رفع مستوى الشعب واستثمار أرض الوطن . فلا غرو إذا ازدادت عناية الأقطار العربية بنشر التعليم بازدياد تحررها ، ولا عجب أن يؤدي انتشار التعليم الى هذه النهضة المباركة التي نشاهدها اليوم في كل مكان .

لا أريد أن أتحدث الآن عن مبلغ انتشار التعليم في الأقطار العربية ، فهذا أمر قد تولته دوائر الإحصاء في وزارات المعارف وعملت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية على جمعه في حوليات خاصة . ومن راجع هذه الحوليات الثقافية وجد عدد تلاميذ المدارس في العالم العربي يزداد عاماً بعد عام ، حتى لقد أصبح عددهم الآن في بعض الأقطار العربية أكبر مما كان عليه قبل نصف قرن بمائتي مرة . ولو كان الغرض الذي أقصد اليه الآن غرضاً كمياً لعرضت على القارئ جداول الإحصاء ، ولرسمت له خطوطاً بيانية تدل على سرعة انتشار التعليم ، ولكنني كما قلت آنفاً لا أريد أن أتحدث الآن عن الناحية الكمية ،

لعلي أنها لا تكشف عن جوهر التعليم ، ولاعتقادي أن الأساس في التعليم إنما هو نوعه وكيفيته لا مقداره وكميته . لذلك قصرت بحثي في هذا المقال على الناحية الروحية ، وأردت بالناحية الروحية الكلام على ماهية التعليم وحقيقته وعلى الاتجاهات الفكرية العامة المحيطة به .

إن لمعرفة هذه الاتجاهات العامة فائدة كبيرة ، لأنها تشعر القائمين على شؤون التربية بمقاصد أعمالهم وتعينهم على تنظيم الخطط والمناهج ، وتوجه سياسة التعليم توجيهاً صالحاً ، فلا ترتجل فيها الحلول ارتجالاً ، بل تنفذ وفقاً لخطة مرسومة وفكرة واضحة معلومة . أضف الى ذلك أن في البلاد العربية أنماطاً كثيرة من المدارس ، واتجاهاتها تختلف باختلاف نزعاتها ومذاهبها ، فاذا لم توجه أهدافها ، ولم تعمل على تخريج تلاميذ متجانسي العقائد ، متحدي الأفكار والعواطف ظل مثلنا الأعلى ممزقاً ، وشملنا شتيتاً مفرقاً ، ووحدتنا القومية مجزأة مبددة .

لذلك رأيت أن أتحدث عن اتجاهات التربية في العالم العربي ، لعلنا اذا استضأنا بنورها نستطيع أن نلم شعثنا ، ونؤلف من نزعاتنا الفردية المتفرقة روحاً كلية عامة ، فما هي اتجاهات التربية العربية ، لا بل ما هو المثل الأعلى لتربيتنا القومية ؟

لاشك أن للتربية العربية الحاضرة اتجاهات كثيرة كالاتجاه الفردي ، والاتجاه الاجتماعي ، والاتجاه الديموقراطي ، والاتجاه الوطني ، والاتجاه القومي والإنساني . ومن الصعب لا بل من المحال أن يحيط الباحث بجميع هذه الاتجاهات ، وان يوفيها حقها من البحث في مقال واحد . فلا بد لنا إذن من الاقتصار على اتجاه واحد وهو الاتجاه القومي وأثره في التربية العربية الحاضرة . وليس في هذا التحديد تضييق لنطاق البحث لأننا حينما نتكلم على الاتجاه القومي سنطل منه على الاتجاهات الأخرى . فما هو هذا الاتجاه القومي ، ما هي حقيقته ، وما هي غايته ؟

للجواب على هذا السؤال نقول أولاً إن الاتجاه القومي في اصطلاحنا هو اتجاه التربية الى تحقيق مبادئ القومية العربية . فما هي هذه المبادئ ، هل القومية

العروبة مفهوم نظري مجرد ، أم هي حقيقة واقعية ، هل هي فكرة وأمل ، أم تجربة وعمل ، هل هي نزوع الى الماضي ، أم اتجاه الى المستقبل ، هل هي حقيقة ثابتة لا تتغير ، أم حقيقة متجددة ، هل هي إيمان عاطفي بكيان سياسي مستقل ، أم وثوق عقلي بكيان اجتماعي متكامل ، ثم ما هي العناصر التي تقوم عليها هذه القومية ، هل تقوم على وحدة اللغة والفكر ، والعقيدة ، أم تقوم على وحدة الجنس ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، وبعبارة واحدة هل العروبة حفاظ عن مجتمع تقليدي راكد ، أم هي بعث وتجديد لمجتمع تقدمي متطور ؟

هذه أسئلة مختلفة تخطر ببال المفكر عند الكلام على القومية العربية ، فأنا لا أريد الآن أن أجيب عن كل واحد من هذه الأسئلة على حدته ، بل أريد أن أقول فيها قولاً عاماً ، وهو ان العروبة شيء من هذا كله ، فهي فكرة وعمل ، وعقيدة وأمل تجمع بين الاستمداد من الماضي والاقتباس من الحاضر والنزوع الى المستقبل ، لا بل هي حقيقة متجددة ، وإيمان عاطفي ووثوق عقلي ، وتقدمية ديموقراطية وإنسانية تقوم على وحدة اللغة والفكر ، ووحدة التاريخ والمصالح ، ووحدة المشاعر والمنازع . فالعروبة التي نؤمن بها ليست فلسفة قومية ضيقة ، ولا هي عقيدة اجتماعية مغلقة مؤلفة من الكره والبغضاء والتهديم والشر ، وإنما هي فلسفة اجتماعية مثالية ، لا بل فكرة تقدمية مؤلفة من الحب والإبداع والعدل والنظام والانتاج والخير ، من مقوماتها محبة الوطن العربي ، ومحبة الإنسانية جمعاء ، ومن سياستها العدل والانصاف داخل البلاد العربية وخارجها ، وغاية ما يرجوه العرب أن يسهموا في تقدم الحضارة ، وأن يتمموا رسالتهم التي بدأوها في الماضي ، وأن يكملوا القيم الإنسانية بما يضيفونه اليها من انتاجهم الثقافي ، إذ الإنسانية المعذبة محتاجة اليوم إلى عقل موجه يستمد مفاهيمه من عبقريات جميع الأمم لا من أمة دون أخرى . وربما كانت الأمة العربية أكثر الأمم إيماناً بالسلام العام . فكما أنها لا تريد أن تعتدي

على غيرها ، كذلك تأبى أن يعتدي غيرها عليها . ومن واجب التربية العربية في هذه الحالة أن توقظ في التلاميذ العرب الشعور بالكرامة ، وأن تدعم لاسترداد حقهم المغصوب في فلسطين وغيرها . وهذا حق طبيعي لا يتهم المطالب به بأية رغبة في الاعتداء ، ولا بأي تنكر للسلام العام . قال رئيس الجمهورية السورية : « إننا نحمل أعباء رسالة قومية في هذا العالم هي في الصميم رسالة إنسانية ، مبعثها كل ما في ضمير هذا الشرق من أسمى مبادئ الدين القويم والخلق النبيل ، وليس في ديننا أو في أخلاقنا أو تقاليدنا إلا كل دعوة الى الخير والتسامح ، وعدم التفاضل بين الناس إلا بما يقدمون بين أيدي ربهم من حسنات . ونحن العرب نؤمن بحق تقرير المصير لجميع الشعوب الطامحة الى حياة الحرية والكرامة ، ونؤمن بأن لا سبيل الى سلام عادل في الأرض ، إلا إذا احترم الأقوياء هذا المبدأ الإنساني الرفيع . فصراعنا مع قوى الشر والبغي والعدوان أينما كان هو صراع قومي وإنساني معاً »(١) .

وقصارى القول أن فلسفة العروبة تدعو الى الاعتزاز بالماضي والعمل على إصلاح الحاضر والتطلع الى مستقبل فيه من عناصر الحضارة أروعها ، ومن العلوم والصناعات أقواها وأرسخها ، ومن الأخلاق الفاضلة أكملها . من مبادئها أن العرب في جميع أقطارهم يؤلفون أمة واحدة ، وان هذه الوحدة تقوم على وحدة المنازع والمشاعر ، ووحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ووحدة المصالح الاقتصادية وغيرها . ومن مبادئها أيضاً أن العروبة فكرة تقدمية تهدف الى إنشاء مجتمع متجدد يضمّ إلى محاسن القديم ما تجدّد من الحضارات ويهيّئ لأفراده أمناً اجتماعياً وفردياً ، ويرفع مستوى حياتهم ، ويجهزهم بالعلم والصناعة ، ويقيم علاقاتهم على أساس العدل والمساواة والحرية والكرامة . فاذا شئنا أن يكون لتربيتنا الحديثة اتجاه قومي محقق وجب علينا أن نضمنها جميع هذه المبادئ ، بحيث تهيّئ لنا جيلاً جديداً

(١) من خطاب رئيس الجمهورية السورية في عيد الجلاء يوم ١٧ نيسان ١٩٥٦ .

عالماً بتاريخه معتزاً بماضيه ، مؤمناً بوحدته القومية ، مدركاً لواجباته ، مشبعاً بروح التضامن والأخوة بين جميع أبناء البلاد العربية ، مجهزاً بالمعرفة ، قادراً على استثمار ثروته الزراعية والمعدنية ، مؤمناً بالعدل الاجتماعي والحرية والكرامة الإنسانية .

وهنا نتساءل هل استطاعت التربية العربية الحاضرة أن تحقق هذا الاتجاه القومي ، أم هي لا تزال حتى الآن تخبط وتضطرب دون أن تهتدي الى أسلوب واحد يجمع شتات الأفكار والعواطف ويوحد المنازع والمشاعر ويوجه المواطن العربي الى غاية قومية واحدة . ذلك ما أريد الآن أن أستقصيه للاطلاع على ما بلغته تربيتنا القومية من تقدم نسبي في وسائلها وغاياتها .

لنستعرض أولاً ما تضمنته قوانين المعارف في بعض الدول العربية من الإشارة الى الأهداف القومية :

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

١ — لقد جاء في قانون المعارف السوري : « إن مهمة وزارة المعارف الأساسية هي تربية الجيل الجديد تربية صالحة من جميع الوجوه البدنية والخلقية والفكرية ، لينشأ كل فرد من أفراده قوي البدن ، حسن الخلق ، صحيح التفكير ، محباً لوطنه ، معتزاً بقوميته ، مدركاً لواجباته ، مزوداً بالمعلومات التي يحتاج اليها في حياته ، قادراً على خدمة بلاده بقواه العقلية والبدنية وبجهوده الانتاجية » ، وجاء في الدستور السوري ان التربية والتعليم حق لكل مواطن ، وان التعليم الابتدائي إلزامي ومجاني في مدارس الدولة وموحد البرامج ، وان التعليم الثانوي والمهني مجاني في مدارس الدولة ، وان التعليم الديني إلزامي في جميع المدارس لكل ديانة وفق عقائدها ، وان على الدولة أن تجعل أولية في موازنتها لنشر التعليم الابتدائي والريفي والمهني ، وتعميمه تحقيقاً للمساواة بين السوريين وإقامة للنهضة على أسس صحيحة ، وتسهيلاً لاستثمار أرض الوطن ، وإن التعليم يجب أن يهدف إلى إنشاء جيل قوي بجسمه وتفكيره ، مؤمن بالله ،

متحل بالأخلاق الفاضلة ، معتز بالتراث العربي ، مجهز بالمعرفة ، مدرك لواجباته وحقوقه ، عامل لمصلحة العامة ، مشبع بروح التضامن والأخوة بين جميع المواطنين ، وانه يجب على الدولة أن تعنى بتقوية الشخصية والحريات الأساسية ، وأن تتبنى الحركة الرياضية والكشفية والفتوة في المدارس والجمعيات والأندية ، وأن تحمي العلوم والفنون وترعى تقدمها وانتشارها وتشجع على البحوث العلمية وتحمي الآثار والأماكن الأثرية ، والأشياء ذات القيمة الفنية والتاريخية والثقافية .

٢ — وجاء في قانون المعارف الأردني : « إن مهمة وزارة المعارف الأساسية هي إتاحة الفرص لتعليم الشعب وتربية شخصية المواطن وتنشئة جيل صحيح الجسم ، سليم العقيدة ، سديد التفكير ، قويم الخلق ، يدرك واجبه نحو الله والوطن ويتجه بالعمل لخير بلاده » . وفي الدستور الأردني مواد تؤيد هذه الأهداف وتتضمن مبدأين أساسيين هما القومية والديموقراطية . أما القومية فان الدستور الأردني يشير اليها بقوله إن المملكة الأردنية الهاشمية دولة عربية ، وإن الشعب الأردني جزء من الأمة العربية ، وأما الديموقراطية فتظهر في تصريح الدستور بأن الأردنيين أمام القانون سواء لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات فالتعليم الأردني يهدف بحسب هذه النصوص الى تربية الطفل تربية كاملة تجمع بين صحة الجسم وقوة التفكير ومتانة الخلق وسلامة العقيدة على أساس قومي ديموقراطي .

٣ — وجاء في أنظمة التعليم العراقية ان واجب وزارة المعارف تهيئة أمة صحيحة جسماً وعقلاً وخلقاً ، وأن هدف التعليم نشر الثقافة العامة في الجيل الناهض ، وتنشئة جيل مزود بما تتطلبه الحياة المدنية من معلومات عامة وتفكير صحيح وجسم قوي وأخلاق متينة وروحيات سامية وذوق سليم ويد عاملة وإخلاص وتضحية في سبيل الأمة والوطن . وإن على المدرس أن يوضح الروابط الجغرافية التي جعلت البلاد العربية وحدة متماسكة الأجزاء ، وكيف جاءت كلها متحدة في اللغة والثقافة ، وان عليه أيضاً أن يعود تلاميذه الاستقلال الذاتي في البحث

والتتبع ، وأن ينمي الروح العلمية فيهم ، ويعودهم التفكير المنطقي والملاحظة والتجربة ، وأن يدعوهم الى الاهتمام باللغات الأجنبية ، وينشئهم على تحمل المسؤولية ، ويحبب اليهم المثل العليا الروحية والخلقية ، ويغرس فيهم حب الخدمة والتفاني في سبيل أبناء الشعب ، وأن يعمل على تنشيط أجسامهم وتقوية صحتهم ، وينمي فيهم الذوق الفني وجميع المواهب الخاصة التي تحبب اليهم مزاولة بعض الفنون . وجماع ذلك كله أن يعلم المدرس أنه مسؤول عن تنشئة شبان مزودين بأفضل ما يمكن أن تقدمه المدرسة من تربية وطنية وفكرية وروحية .

٤ — ومما جاء في دستور لبنان ان التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام ، وينافي الآداب ، ويتعرض لكرامة أحد الأديان والمذاهب . وان حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة مكفولة على أن تسير وفقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة . وفي البرامج اللبنانية إشارة الى أن الغاية المثلى من التعليم هي إعداد الإنسان الحق والمواطن البصير والعضو العامل في المجتمع إعداداً يبدو في التربية الروحية والعقلية والجسدية . أما التربية الروحية فتقوم على تبيان فكرة الإله الخالق وعلاقته بالمخلوقات وعلى احترام الشخصية الانسانية ، وعلى الأخذ بتدرج القيم الصاعد من المادة الى العقل ، وعلى ضرورة التمرس بالفضائل السامية وتفهم حقوق الإنسان وواجباته . وأما التربية العقلية فتقوم على تعويد التلميذ صحة التفكير واستقامة القياس وقوة الملاحظة ودقة الانتباه . وأما التربية الجسدية فغايتها تقوية جسم التلميذ وتنميته على أسلوب رياضي يهدف الى الصحة والجمال . والحكومة اللبنانية تريد أن تربي النشء تربية وطنية صحيحة وأن توجهه توجيهاً صريحاً نحو الحرية والعزة والاستقلال ، وأن تعزز تدريس اللغة العربية في جميع المعاهد وفي جميع فروع العلوم وهي تريد أن تجعل التعليم موافقاً لوضع لبنان ومصلحته وحاجة أبنائه من جهة ومسايراً لحركة الثقافة العالمية من جهة أخرى ، ولذلك عنيت بالتنشئة الوطنية والبدنية والتربية

الخلقية والاجتماعية وباطلاع اللبناني على مناقبه التاريخية دون ما تبجح أو تزيد فيعتز بماضيه ويفهم حاضره ويحفز لمستقبله ، ثم يعرف علاقاته باخوانه في الدول العربية فيقدر مركزه منهم ويقوم بواجباته نحوهم على حب وإخلاص يعززهما قيامهم نحوه بالواجبات نفسها .

٥ — ومما جاء في مناهج مصر ان غاية التعليم الابتدائي تثقيف أبناء الشعب تثقيفاً عاماً يعدهم للحياة القومية ويوثق الصلة بينهم وبين مجتمعهم ، ويهيئهم للحياة في البيئة التي يعيشون فيها ، ويفسح لهم مجال النمو الجسمي والعقلي والخلقي ، وأن غاية التعليم الثانوي تنمية ثقافة الطالب وتقويم فكره وتدقيق حسه وتدريبه على الإسهام في الأمور الاجتماعية وتزويده بشيء من الاختصاص العام الذي يعده للدراسة العالية . والغرض الأساسي من هذا التعليم تكوين المواطن المستنير الدائب النزوع الى تحسين الواقع وتربية شخصيته تربية كاملة من الناحية العقلية والخلقية والجسمية ، بل التعليم الثانوي الذي يقتصر على تزويد الطالب بالمعلومات لا يبلغ غايته ، لذلك يجب أن تتوفر فيه عوامل أخرى تعين على تكوين شخصية الطالب ، وتسمى هذه العوامل بالنشاط المدرسي . وتهدف فلسفة التخطيط في وزارة التربية والتعليم في مصر الى تحقيق مبدأين هما : (١) العدل الاجتماعي (٢) وتكافؤ الفرص . وتحقيق هذه الفلسفة يتطلب أمرين : الأول توسيع قاعدة التعليم وتدعيمها ، والمقصود من ذلك نشر التعليم الابتدائي في جميع طبقات الشعب وتوجيهه توجيهاً تقدمياً يجعل مناهجه تدور حول موضوعات اجتماعية واقتصادية ذات صلة مباشرة بحياة التلميذ وتكوين شخصيته . والثاني تنويع التعليم الثانوي وتوجيه التلاميذ الى أنواعه بحسب استعداداتهم حتى يكشف عن الصالحين للقيادة في الميادين المهنية والاقتصادية ، والعناية بالتعليم الفني حتى يحقق أهدافه الخاصة من تكوين أيد عاملة ماهرة مدربة منتجة . ومن المبادئ التي أعلنها مجلس الثورة في الدستور الجديد أن التعليم حر في حدود القانون

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

والنظام العام ، وانه حق للمصريين جميعاً ، وان الدولة تهتم بنمو الشباب البدني والعقلي والخلقي ، وان التعليم في جميع مراحله مجاني في الحدود التي ينظمها القانون . وهو في المرحلة الأولى إلزامي ومجاني معاً .

٦ — ومما جاء في أنظمة الكويت ان مرحلة التعليم الابتدائي تهدف الى تعريف التلميذ ببيئته وتصوير الحياة التي تحيط به ، والعناية بتنمية الاتجاهات والميول الضرورية لتربية المواطن المستنير السليم العقل والبدن ، وايجاد أفراد قادرين على الإسهام في نصيبهم من الحياة المتطورة مع الاحتفاظ بخير ما فيها وتحسينها ، وتحقيق المساواة والقضاء على الفوارق الاجتماعية ، والاهتمام بالنواحي القومية والاجتماعية والعلمية ، والعناية باللغة العربية والدين ومرونة المناهج وارتباطها بالبيئة الطبيعية والاجتماعية وعدم التفريق بين مناهج البنين والبنات . ومن أهداف المرحلة المتوسطة تزويد الشعب بقدر مشترك من الثقافة القومية عماده إتقان اللغة العربية والإلمام بلغة أجنبية والإحاطة بتاريخ العرب وجغرافية بلادهم ومعرفة شيء من مبادئ العلوم التي تقوم عليها حضارة عصرنا ، وإتمام الكشف عن الميول والمواهب لتوجيه التلاميذ الى ما يصلحون له والعمل على تربيتهم تربية خلقية واجتماعية باشراكهم في أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي والعناية بأجسامهم بتشجيع الرياضة البدنية والحركة الكشفية . ومن أهم ما جاء في خطة الدراسة الثانوية إبراز الناحية القومية العربية في دروس التاريخ واعتبار كل حادث من أحداث التاريخ العربي في أي قطر من أقطار العروبة حلقة مكملة لباقي الحلقات لا انفصام بينها . والغرض من ذلك أن يتضح للطالب العربي ان هذه الرقعة الفسيحة التي تعيش فيها الأمة العربية هي وطن لا يتجزأ ، وتاريخها لا يتجزأ ، كذلك الحال في دروس الجغرافية فقد عنيت بابراز مقومات الوحدة العربية وأسسها التاريخية والجغرافية .

٧ – ومما جاء في اتفاق الوحدة الثقافية المعقود بين مصر وسورية والأردن أن الدول المتعاقدة تتفق «على أن يكون هدف التربية والتعليم فيها بناء جيل عربي واع مستنير يؤمن بالله وبالوطن العربي ، ويثق بنفسه وأمته ، ويهدف للمثل العليا في السلوك الفردي والاجتماعي ، ويتمسك بمبادئ الحق والخير ، ويملك إرادة النضال المشترك وأسباب القوة والعمل الايجابي ، متسلحاً بالعلم والخلق لتثبيت مكانة الأمة العربية المجيدة وتأمين حقها في الحرية والأمن والحياة الكريمة» (المادة الأولى) .

٨ – وأحسن ما يتجلى هذا الاتجاه القومي في الأسس العامة التي وضعها المؤتمر الثقافي العربي الأول ، فقد جاء في هذه الأسس أن التربية الوطنية في البلدان العربية يجب أن تهدف الى ما يلي :

أولاً : إبراز الاتصال الجغرافي التام بين البلدان العربية في قارتي آسية وافريقية .

ثانياً : العناية باظهار أن هذه البلدان كانت مهداً لأقدم حضارات العالم وانها قدمت للحضارة العالمية أجل الخدمات .

ثالثاً : إبراز الاشتراك التاريخي بين هذه البلدان . ففي العصور القديمة كانت تربطها أوثق الصلات ، وكانت بعد ذلك خلال حقبة طويلة من الزمان وحدة سياسية تضمها امبراطورية عظيمة . كما ظلت في العصور الأخيرة مرتبطة بروابط قوية .

رابعاً : توكيد أن العروبة لم تكن في الماضي ولا في الحاضر مقصورة على طائفة من الطوائف أو دين من الأديان ، وان التعاون بين المواطنين العرب على تفاوت أديانهم كان قوياً في الماضي كما كان كذلك في النهضة العربية الحديثة .

خامساً : بيان أن التطور العالمي سائر نحو التكتل والاتحاد ، وان جامعة الدول العربية مظهر من مظاهر هذا التطور وليس معنى التكتل فقدان

شخصية الأجزاء المكونة له ، وانما المقصود منه أن تكون لهذه البلدان خطط مرسومة تنسق فيها جهودها لتحقيق الأهداف المشتركة .

سادساً: بيان ان الاستقلال حق طبيعي للشعوب ، وان الاستعمار ضرب من الرق يجب القضاء عليه .

سابعاً : توكيد ان النظام الديموقراطي الصحيح أكفل الأنظمة لضمان الحرية والعدالة والمساواة ، وإتاحة الفرص المتكافئة للجميع ، والعمل على اتخاذ الروح الديموقراطية الصحيحة عقيدة راسخة في نفوس النشء .

* * *

هذا ما رأيت أن أذكره من أهداف التربية العربية المنصوصة في النظم والقوانين . وما ذكرت منها الا القليل ، لأن الكلام على ذلك لا يمكن استقصاؤه في مقال واحد . ونظرة سريعة الى ما جاء في هذه النصوص تكفي للاطلاع على الفلسفة التربوية التي تضمنتها ، فما هي هذه الفلسفة ، هل هي فلسفة تجريبية الى فلسفة عقلية ، أم فلسفة ذرائعية نفعية . اننا لا نستطيع الآن أن نجيب عن هذا السؤال بوضوح تام ، ولكننا نستطيع أن نستنبط من القوانين والنظم بعض الأسس الفلسفية العامة التي بنيت عليها تربيتنا القومية .

الأساس الأول هو إعداد الطفل للحياة الكاملة . فان التربية في نظرنا لا تبلغ غايتها إلا إذا عملت على إعداد الإنسان الحق . وهذا الانسان الحق لا يكون كاملاً إلا كان قوي البدن ، حسن الأخلاق ، صحيح التفكير . وفي هذا الجمع بين تربية البدن وتربية العقل وتربية الأخلاق شاهد صادق على أن الانسان الكامل في نظرنا هو الذي يعتقد أن الخير في الوجود غالب على الشر ، وان سعادة الآخرة متوقفة على سعادة الدنيا ، وان للمعرفة بذاتها قيمة مطلقة ، وان هنالك بالإضافة الى القيم العقلية قيماً روحية ودينية لا يجمع الإنسان بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة إلا بالمحافظة عليها .

والأساس الثاني الذي نستند اليه في تربيتنا القومية هو الأساس الديموقراطي . إن للديموقراطية ثلاثة مبادئ وهي مبدأ سيادة الشعب ، ومبدأ المساواة ، ومبدأ الحرية الفردية . وهذه المبادئ الثلاثة مذكورة في أكثر دساتير البلاد العربية . فالسيادة للشعب لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها ، والمواطنون متساوون جميعاً أمام القانون في الواجبات والحقوق وفي الكرامة والمنزلة الاجتماعية ، والدولة تكفل الحرية والطمأنينة وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين . وقد أدى تطبيق هذا المبدأ الديموقراطي الى إقرار إلزامية التعليم ومجانيته والى الأخذ بحرية التعليم والعمل على توحيد مناهجه . اننا نؤمن بالمساواة ونعتقد أن الطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أفراد النوع البشري ، لا بل إن مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين مقرر في التربية الإسلامية القديمة (إنما المؤمنون إخوة) ، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . والدليل على ذلك أن المعاهد التي أسسها المسلمون في الماضي لم تفرق بين الغني والفقير ، ولا بين أبناء الطبقات العالية والطبقات الفقيرة ، بل كانت معاهد مجانية يؤمها الطلاب من كل حدب وصوب ، ويجدون فيها كل عون مادي . فلا غرو إذا نادينا اليوم بمبدأ المساواة في التربية وجعلنا التعليم إلزامياً ومجانياً .

والأساس الثالث الذي نستند اليه في تربيتنا هو الأساس القومي . إننا نريد أن تنشئ جيلاً جديداً معتزاً بقوميته فلا يدرس تاريخ حضارته القديمة إلا ليستمد منها قيماً روحية تحفزه الى المستقبل وتدفعه الى استعادة مكانته بين الأمم ، ولا يدرس جغرافية البلاد العربية إلا ليطلع على عوامل الوحدة التي جعلت منها وطناً واحداً ، بل الدروس التي يتلقاها الطالب في جميع مراحل التعليم يجب أن تعمل على إيقاظ وعيه القومي ، وإشعاره بأن العربي أخو العربي أحب أم كره ، وان المصلحة القومية العليا فوق المصالح الاقليمية والطائفية ، وان القومية العربية حقيقة لا ريب فيها ، وان الاستعمار ضرب من الرق يجب

القضاء عليه ، وانه ينبغي لجميع الأقطار العربية أن تتضامن وتتعاون لتحرير البلدان العربية التي لا تزال واقعة تحت نيره ، وانه ينبغي للمجتمع العربي أن يصبح مجتمعاً متجدداً يضمن لأفراده مستوى كريماً من العيش ، ويكفل لهم أمناً اجتماعياً وفردياً ، ويحقق لهم الحرية والعدالة والمساواة . ويحررهم من الفقر والمرض والجهل ، على أساس ديموقراطي يتيح الفرص المتكافئة للجميع دون أي تمييز بين الطبقات والمذاهب .

وفي مبادئنا التربوية أسس كثيرة غير هذه كالدعوة الى الوطنية الصحيحة ، والدعوة الى الخير والإنسانية والتسامح ، والدعوة الى تقديس القيم الروحية والايمان بالعلم والتقدم والتفاؤل ، والدعوة الى استثمار أرض الوطن ، وتنمية الانتاج القومي ، وتقوية الروابط الاجتماعية ، ولو مضيت أعدد ما اشتملت عليه نظمنا التربوية من مبادئ مثالية لكتبت في ذلك أوراقاً كثيرة ، فلنقتصر إذن على هذا القدر الذي ذكرناه ، ولنتساءل الآن هل استطعنا أن نحقق هذه المبادئ في تربيتنا الواقعية ، هل أنشأنا كما تقول أنظمتنا جيلاً جديداً قوياً بجسمه وتفكيره ، متحلياً بالأخلاق الفاضلة ، معتزاً بالتراث العربي ، مجهزاً بالمعرفة ، مدركاً لحقوقه وواجباته ، عاملاً للمصلحة العامة ، مشبعاً بروح التضامن والاخوة بين جميع المواطنين ؟

للجواب على هذا السؤال أقول إن التربية العربية لم تبلغ بعد غايتها بالرغم من التقدم النسبي الذي أحرزته حتى الآن ، وذلك لأسباب كثيرة منها حداثة النهضة في البلدان العربية ، واضطرارنا الى تعبئة جميع قوانا لمكافحة الاستعمار ، وعدم نمو الحياة الاقتصادية في جميع الأقطار العربية في وزن واحد من الاتساق ، وازدياد الاضطراب السياسي والاجتماعي ، وميلنا الى تقليد الحضارة الأوربية دون أن نوفق بينها وبين حاجاتنا القومية . فنحن لا نزال حتى الآن أمام مشكلات اقتصادية كثيرة ومشكلات اجتماعية وصحية كثيرة ، ومشكلات سياسية وإدارية

كثيرة ، لم نتغلب عليها لقلة تعاوننا ، وضآلة مواردنا ، وعجز وسائلنا . فلا غرو إذا ظلت تربيتنا الواقعية حتى الآن بعيدة عن الغايات السامية التي أشارت إليها نظمنا وقوانيننا ومناهجنا . ونظرة واحدة الى أوضاعنا الراهنة تكفي لابراز ما انطوت عليه تربيتنا القومية من نقص ، وها أنا ذا أعرض على القارئ بعض هذه النقائص على سبيل المثال لعلنا إذا أدركنا أسبابها وعواملها نستطيع أن نتجنبها ونعيّ أسباب الإصلاح الذي نرجوه لأمتنا .

أولاً — ان تربيتنا القومية لم تبن على فلسفة قومية واضحة في الأذهان ولم تستمد من فكرة معينة أو غاية محددة . وانما نظمت في أدوار متعاقبة سيطر عليها التقليد حيناً وحب التجديد حيناً آخر دون أن تبنى على تجارب نفسية ودراسات اجتماعية مستمدة من تاريخنا وحاجاتنا . ان الحركات القومية في بلاد الغرب أئمة يبحثون في عناصر القومية ومميزاتها ووسائلها وغاياتها . ولبحوثهم النظرية أثر في توضيح غايات التربية وتحديد وسائلها . فاذا شئنا أن نبني جهادنا القومي على أساس واضح وجب علينا أن ننشئ لأنفسنا فلسفة قومية مستمدة من تراثنا الثقافي وحاجاتنا المتجددة ، وأن نهتدي في تربيتنا بهدي هذه الفلسفة فنوازن بين القوى الفاعلة والمنفعلة ونعمل على توجيه منازعنا الجنسية ومشاعرنا الدينية والاقليمية وآمالنا القومية الى غاية واحدة . إننا لا نستطيع أن نربي أولادنا كما كان أجدادنا يربون أولادهم في العصر العباسي أو العصر الفاطمي ، ولو فعلنا ذلك لأنشأنا جيلاً لا يصلح للحياة في القرن العشرين ، وكذلك لا نستطيع أن نربي أولادنا كما يربي البريطانيون أو الفرنسيون أو الأميركيون أولادهم . إن الزيتون لا ينبت إلا في المناطق المعتدلة واذا زرعته في منطقة باردة يبس وألقي في النار ، فالمثل الأعلى الذي يجب علينا أن ننسج على منواله في تربيتنا القومية إنما هو مثل أعلى جديد متصل بماضينا ومبني في الوقت نفسه على حاجاتنا وآمالنا ومنازعنا .

ثانياً — إن فلسفتنا القومية لا تزال حتى الآن مصطبغة بصبغة عاطفية تجعلنا نستمد تفكيرنا من القلب والعاطفة أكثر مما نستمده من العقل والنظر . وهذا الاعتماد على إلهام العواطف يجعل تفكيرنا القومي ذاتياً ، فاذا أحببنا أمراً من الأمور عددناه حقاً وديناً ، وإذا كرهناه عددناه باطلاً وكفراً ، وكثيراً ما نزن الأشياء بميزان شخصي ، فنؤخذ بالعاطفة ، ونطلق حكمنا على كل شيء حتى لو كانت الأشياء التي يشملها ذلك الحكم قليلة التشابه ، نؤثر فينا الحماسة السريعة الزوال أكثر مما يؤثر فينا الهوى العميق الثابت . ومع أننا نعلم ان المرء يساق بالغريزة الى الموت وبالعقل الى الحياة ، فإن سلوكنا الفردي والاجتماعي لا يزال في كثير من مواقفنا القومية مبنياً على العاطفة والغريزة . والسبب في طغيان العاطفة على سلوكنا قلة عنايتنا بالتربية العقلية المبنية على العلم والتجربة . فينشأ طلابنا أميل الى البلاغة والخطابة منهم الى المنطق والنظر . فاذا كتبوا أو تكلموا استمدوا تفكيرهم من عواطفهم ، وإذا كذبتهم الحوادث تعصبوا لرأيهم ، كأنَّ الوجود كله مصبوغ بعواطفهم ، وكأن العاطفة عندهم معيار الوجود ، وكثيراً ما ينكرون الحقائق ويصدقون إلهامهم ، أو يخضعون الطبيعة لتصوراتهم بدلاً من أن يخضعوا تصوراتهم للطبيعة . فمن الواجب على المربي العربي أن يعمل على مكافحة هذا الاتجاه فيعوِّد طلابه تفضيل حاكم العقل على حاكم القلب ، ويبعدهم عن التعصب الفكري ، ويكسبهم روح النقد فلا يصدقون أمراً إلا إذا استطاعوا أن يؤيدوه بالحجج العقلية والدلائل البرهانية ، ولا يقدمون على أمر إلا إذا أعدوا له العدة الكافية ونظموه وخططوه على أساس عقلي .

ثالثاً — ومن خصائص اتجاهنا القومي الاعتزاز بالماضي . لقد قلنا إنَّ من أهداف التعليم في البلدان العربية إنشاء جيل معتز بماضيه ، معتز بتراثه العربي . فنحن نعلم حق العلم ان أجدادنا لعبوا في تاريخ الحضارة دوراً هاماً فنقلوا علوم اليونان الى اللغة العربية ثم نقلوا هذه العلوم الى أوروبة يوم كانت

تتخبط في الظلمات . ونعلم حق العلم ان بلادنا كانت مهداً للنبوات ، وملتقى للحضارات ومقراً لامبراطورية عظيمة امتد سلطانها من أقصى الشرق الى أقصى الغرب . فلا عجب بعد هذا أن نحرص على إحياء تراثنا القديم وأن نفتخر بأجدادنا ونمجد أعمالهم ونعتز بهم . ولكن العجب أن نعيش في ماضينا ولا نعمل على تبديل حاضرنا . ان الافتخار بمآثر الأجداد ضروري جداً لإحياء الوعي القومي ، وإعادة الثقة بالنفس الى الجيل الجديد وحمله على الأخذ بما أخذ به السلف الصالح من عادات الايمان والصبر والإقدام والإخلاص والمروءة . ولكن اتجاهنا الى الماضي قد يبعدنا عن المستقبل ويمنعنا من مسايرة ركب الحضارة . وفرق بين أن يقف الانسان من ماضيه موقفاً سلبياً منفعلاً ، وبين أن يقف منه موقفاً إيجابياً فاعلاً . إن الموقف السلبي المنفعل لا يفجر مكامن القوة في نفوسنا بل يقتصر على إيقاظ شعورنا بمآثر أجدادنا فنظن أن ما فعلوه في الماضي كاف لنا في أيامنا هذه ، وأي فخر لنا إذا قلنا كان آباؤنا ، ولم نقل ها نحن أولاء ، ألا يصدق علينا في هذه الحالة قول الشاعر :

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم

لذلك كان من الواجب علينا أن نقف من حضارتنا القديمة موقفاً إيجابياً فاعلاً ، ونعني بهذا الموقف أن يكون شعورنا بمآثر أجدادنا حافزاً لنا على إكمال رسالتهم الخالدة بما نضمه الى قديمنا من جديد . فكما أنه ليس في مكنتنا أن نقطع صلتنا بماضينا . كذلك ليس في مقدورنا أن نتجاهل التطور الذي حدث في العالم وليس المعول في ذلك على إحياء الماضي ، بل المعول على الاستمداد من الماضي في سبيل إحياء الحاضر . والسبيل الى ذلك أن نضم الى هذا الماضي ما جد من الحضارات ، وأن يكون هذا الجديد الذي نضمه اليه ملائماً لمزاجنا الثقافي ولمشاعرنا ومنازعنا القومية :

وخير الناس ذو حسب قديم أقام لنفسه حسباً جديداً

رابعاً — ومن صفاتنا في العمل القومي الاعتماد على الأساليب السلبية . لقد تعودنا هذه الطريقة السلبية خلال نضالنا القومي ضد الاستعمار ، لأننا كنا نرفض التعاون مع المستعمرين ونقف منهم موقفاً سلبياً ، فأدّت سياسة اللاتعاون هذه الى تقلص ظل الاستعمار عن ربوعنا ، وصار البطل كل البطل من يقول للمستعمرين (لا)، والنذل كل النذل من يقول لهم (نعم) . ومع أن شاعرنا يقول :

حسن قول نعم من بعد لا   وقبيح قول لا بعد نعم

فنحن لا نزال نقول (لا) في كل قضية من القضايا العامة ، والناس لم يغيروا اليوم هذا الموقف السلبي الذي تعودوه في زمن الاستعمار ، واذا غيروه بالنسبة الى مشاعرهم ومنازعهم فانهم لم يستطيعوا التغلب عليه في تنظيم الأعمال العامة التي تتطلب تعاوناً ايجابياً بين الأفراد . فظل العربي سلبياً في وطنيته ، سلبياً في قوميته ، سلبياً في تضامنه وتعاونه مع أبناء وطنه . والدليل على ذلك أن المواطن العربي لا يزال حتى الآن حريصاً على أن يختص بالشيء من دون جميع المواطنين فلا ينسبه إلا إلى نفسه ، فهو فردي في أسرته ، فردي في مهنته ، فردي في حزبه وطائفته ، فلا تذوب إرادته في الإرادة العامة ، ولا ينخرط في كتلة أو جمعية إلا إذا اعتقد أن له فيها منفعة ، ومتى تمّ انضمامه اليها حاول أن يكون مستقلاً عن المجموع . لذلك كان أول واجبات المربي العربي أن يحارب هذه الفردية السلبية ، وان يكسب طلابه روح التضامن والتعاون ، وأن يعودهم العمل الجماعي المشترك حتى يصبحوا كتلة واحدة ذات إرادة واحدة .

خامساً — إن نمو الوعي القومي في أمة من الأمم يفرض على أبنائها أن يكونوا مدركين لحقوقهم وواجباتهم معاً . فاذا أدركوا حقوقهم ولم يدركوا واجباتهم لم تكمل لهم شروط الوعي المطلوب . هل استطاعت تربيتنا الحديثة أن تنشئ جيلاً متصفاً بهذه الصفات ، انني أجيب عن هذا السؤال والألم يحز قلبي

بأن الجيل الجديد الذي تخرّج على أيدينا أميل الى المطالبة بحقوقه منه الى القيام بواجباته . فهو جيل واعٍ مدرك لحقوقه إدراكاً تاماً ، ولكن إدراكه لواجباته لا يزال ناقصاً . وهب أنه أدرك واجباته فإنّ ميله إلى القيام بها أضعف من ميله الى المطالبة بحقوقه ، فاذا سأل عن حقه ألحف ، وإذا سئل عن واجبه سوّف ، وهذا نقص عظيم لا تبلغ تربيتنا القومية غايتها إلا بتلافيه . والسبيل إلى ذلك أن نعوّد طلابنا تقديس واجباتهم وأن نمرنهم على القيام بها في نظام ومحبة وإخلاص ، فلا يفرطون في شيء مما تقتضيه المصلحة العامة ولا يضحون بحقوق غيرهم في سبيل مصالحهم الفردية بل يعملون في نظام أساسه التقدم وسبيله الإخلاص والتعاون والحب .

سادساً — ومن خصائص اتجاهنا القومي أنه لا يزال اتجاهاً نظرياً غير منطبق على الواقع النفسي والاجتماعي إننا نتكلم عن القومية والإنسانية والحرية والعدل والمساواة والديموقراطية والسلام والتقدم وغيرها دون أن يكون لهذه الألفاظ في أذهاننا مدلول واضح . إن معاني هذه الألفاظ تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وما يسميه الغرب حرية يعده الشرق استعباداً ، وما يسميه المستعمرون عدلاً يسميه العرب ظلماً وعدواناً ، لا شك أن لهذه الألفاظ معنى متعالياً يصدق على كل زمان ومكان ولكن مدلولها الواقعي يختلف باختلاف الأمم . فما هو معنى هذه الألفاظ عندنا . هل الحرية أن يفعل الإنسان ما يشاء ، أم أن يفعل ما تسمح به القوانين . وإذا كانت الحرية تابعة للقانون فما هي القوانين التي تضمن للعرب حق التمتع بحرياتهم الأساسية . لقد اخترنا أكثر قوانيننا عن الغرب دون أن نلائم بينها وبين منازعنا القومية ، فاذا كان مفهوم الحرية أن يفعل الإنسان ما يأمر به القانون ، وكان القانون غير ملائم لمنازع الشعب لم يكن هنالك حرية حقيقية . هذا كله يدل على أن المفاهيم السياسية والخلقية التي تضمنها اتجاهنا القومي لا تزال حتى الآن مفاهيم نظرية مستعارة بعيدة عن الواقع العربي . ومن واجب التربية العربية أن توضح هذه المفاهيم وأن تجعل الشعور العربي المحيط بها مبنياً على المزايا التاريخية والخصائص النفسية

والاجتماعية لا على التقليد الأعمى . ولا يكفي أن نقول في دساتيرنا يجب أن تهدف التربية الى تقوية الحريات الأساسية . بل يجب أن نعرّف قبل كل شيء الحريات الملائمة لمجتمع العربي المتجدد ، ما هي شروطها ، وما هي حدودها ، وما هي طبيعة القوانين المحيطة بها .

سابعاً — ومن خصائص تربيتنا القومية عدم ملاءمتها لحاجات الإنتاج ، فهي لم توجه التعليم نحو الحاجات الاقتصادية التي تجمع بين استثمار موارد الطبيعة وتنمية الصناعة وتحسين مستوى الحياة ، ولم تهيّء لنا المواطن المنتج القادر على استثمار ثروته الزراعية والمعدنية ، ان الذين يقصرون عملهم التربوي على إنماء الوعي القومي المجرد دون أن يربطوا بينه وبين نمو الانتاج لا يزالون متأخرين على زمانهم ، لأن القول باحياء الوعي القومي قد أصبح الآن من الأمور البديهية التي لا تحتاج الى برهان . ولكن الأمر الذي لم يصبح بعد بديهياً هو أن العروبة لا تتغذى بالعواطف والأحلام والآمال ، وإنما تتغذى بنمو الثقافة العقلية وتوجيه التعليم نحو الانتاج الاقتصادي ، بل التعليم الذي لا يكون عاملاً أساسياً في الانتاج القومي لا يبلغ غايته . إننا لا نزال نستعين بالخبراء الأجانب لإنعاش زراعتنا وتنمية صناعتنا ، وإنشاء مرافئنا ، واستثمار ثروتنا المعدنية وتنظيم اقتصادنا . مع أن الاستقلال السياسي الذي لا يستند إلى أساس اقتصادي ثابت إنما هو استقلال وهمي ، فاذا شئنا أن نكون أمة حية قوية وجب علينا أن نعنى بالتعليم الفني وأن نربط التربية بالانتاج القومي ، وأن نضع التعليم تخطيطاً موافقاً لتخطيط الإنتاج ، فإن الإنتاج لا ينمو إلا إذا كان التعليم موافقاً لحاجات البلاد النفسية والاجتماعية والمادية ، وكل تعليم لا يهدف إلى تلبية حاجات الإنتاج القومي مقصر عن غايته .

ثامناً وأخيراً — من خصائص تربيتنا القومية استنادها إلى مبدأ الثقافة الصورية والتدريب الصوري ، وقوام هذا المبدأ أن القوى العقلية التي ينميها علم خاص يمكن أن تنشط نشاطاً عاماً نستطيع معه استخدامها في جميع العلوم الأخرى . كأن القوى العقلية أسلحة تشحذ بالتسنين حتى تصلح لقطع كل

شيء ، أو كأنها عضلات تنمو بالرياضة أو ضرع يقوى بالامتراء دون أن يكون بينه وبين العوامل الخارجية أي رابط حيوي أو وظيفي . فكأن واضعي المناهج يعتقدون أن كل علم ينمي ملكة خاصة ، فالحساب للتفكير ، ومبادئ العلوم للملاحظة والمحفوظات للذاكرة . فاذا أصبحت هذه الملكات قوية بالتمرين أمكن استخدامها في كل شيء . ولا يشترط في هذا التمرين أن يشعر الطالب بميل إلى موضوعه ، بل كلما كان ميله اليه أقل كانت قيمته في التثقيف الصوري أعظم . لا جرم أن في هذا النمط من التعليم رياضةً عقلية ترفع المتعلم من أفق المنفعة الضيق الى أفق التجريد الواسع . ولكن هذه الرياضة على ما فيها من جهد فكري ، لا تنفع الطالب في حياته العملية ، لأنها تطلب منه أن يعمل للعمل نفسه لا للنتائج اللازمة عنه ، ولأن العلوم التي ثقفها وبرع فيها دون أن يطبقها عملياً لا تزيده عن الحياة إلا بعداً ، وكثيراً ما نجده عاجزاً عن قياس مساحة أرضه أو حساب أرباحه أو معرفة نباتات حديقته لا لجهله بالهندسة أو الحساب أو علم النبات ، بل لبعد المسافة بين علمه النظري وحياته العمليه .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* * *

هذه بعض عيوب تربيتنا القومية ذكرتها هنا على سبيل الاختصار . واذا كان لي في نهاية هذا البحث أن أجمل ما ذكرت قلت إن التربية العربية يجب أن تهدف قبل كل شيء الى تنمية الوعي القومي في نفوس الأفراد ، ونعني بهذا الوعي القومي تنمية شخصية الفرد ، وتحريره من الفقر والمرض والهوى واللذات الرخيصة ، وتعويده الروح الانتقادية ، والتفكير المنطقي وتجهيزه بالعلم والفن ، وإشباعه من روح التضامن والتعاون ، وحمله على تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الفردية ، ودعوته الى الإسهام الايجابي في كل عمل وطني ، وإشعاره بكيانه ومنزلته وكرامته ، وإيقاظ شعوره بالقومية العربية ، وبوحدة العرب في جميع أقطارهم ، وتنمية ثقافته العقلية ، وتعويده الاغتباط بالعمل وأداء الواجب والإقدام والاعتماد على النفس والكد لمصلحة المجموع . ولا يكفي لتحقيق ذلك أن تكتب الدساتير وتوضع القوانين والمناهج وتؤلف الكتب وتنظم الامتحانات

وتمنح الشهادات ، فقد يتم هذا كله على أحسن وجه دون أن يؤدي الى تثقيف أبناء الشعب تثقيفاً حقيقياً ، وأي خير يرجى من أهداف قومية تكتب في الدساتير والقوانين ولا تطبق بالفعل ، لا بل أي نفع يؤمل من تعليم مدرسي لا يهيء المواطن المنتج ، فقد ترتقي النظم التربوية ولا ترتقي الثقافة ، وقد تكون الثقافة راقية في أمة من الأمم دون أن تكون مناهجها المدرسية كاملة ، وكذلك الوعي القومي قد يكون شديداً في نفوس الأفراد دون أن يكون في القوانين والدساتير أية اشارة واضحة اليه . ومن واجب الحكومات العربية أن لا تقتصر في احياء الوعي القومي على التعليم في المدارس ، وانما يجب عليها أن تعمل على نشره واحيائه بتنظيم الثقافة الشعبية وتوجيه الصحافة والإذاعة ، والإشراف على الحياة الرياضية والكشفية والثقافية والفنية في الجمعيات والأندية . والمعول في ذلك كله على المعلم الذي ينفذ لا على المناهج الخرساء التي تخطط وترسم . ومتى صلح المعلم صلح كل شيء ، ومتى فسد فسد كل شيء . بل المعلم الصالح هو نقطة الارتكاز في كل اصلاح تربوي ، ومن شرط المعلم أن يكون محباً لتلاميذه ، مؤمناً برسالته القومية . ومن كان معلماً ولم يكن مؤمناً برسالته كان ضرره أشد من نفعه . وأعتقد أن الوسيلة الوحيدة لإحياء الوعي القومي واصلاح التربية العربية هي الإكثار من دور المعلمين والمعلمات ، التي تخرج قادة التربية ، وللمعلمة العربية في هذا البعث القومي واجب أبلغ من واجب المعلم . لقد انتصرت ألمانيا كما قال بسمارك بمعلميها ومعلماتها لا بضباطها وجنودها ، ولولا الإيمان القومي الذي نشره المعلمون والمعلمات في العالم العربي الحديث لما تحررنا من نير الاستعمار . وما قام به هؤلاء القادة حتى الآن من جهد في الميدان القومي يقوي أملنا بأن هلال القومية العربية الذي ولد في النصف الأول من القرن العشرين سيصبح في النصف الثاني منه بدراً كاملاً .

جميل صليبا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مرسوم مملوكي شريف

بمخالفة عقيدة ابن تيمية

نعتقد أن كتابة التاريخ الإسلامي ، في مختلف وجوهه ، ينبغي أن تقوم بعد اليوم على الوثائق والأسناد الرسمية أكثر من اعتمادها على أقوال المؤرخين وحدهم . وذلك على نحو ما تجري كتابة التاريخ في الغرب . لأن هذه الوثائق أدعى الى الاطمئنان ، وأصدق في التصوير ، وأبعد عن الاضطراب أو الاختلاق في سرد الحوادث الذي نجده في كتب المؤرخين . وقد دعونا مرات الى العناية بهذه الوثائق على اختلاف أنواعها ، وجمعها ، ونشرها ، واتخاذها أساساً لدراساتنا عن التاريخ الإسلامي .

وقد عثرنا على أربعة مراسيم مملوكية شريفة ، من القرن الثامن والقرن التاسع ، أصدرها سلاطين مصر بمخالفة عقيدة شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية [1] ، وردع أتباعه عنها . وهذه المراسيم على جانب كبير من الشأن لأنها تبين رأي الدولة في عقيدة الشيخ ، في فترات مختلفة ، أثناء حياته وبعد مماته . فنحن نعلم أن حياة الشيخ كانت نضالاً مستمراً لم يهدأ ، لبثّ مذهبه والدعوة اليه . فقد أثار ما تكلّم به في ذات الله ووصفه ، وأنه يتكلم بالحرف والصوت ، وما ذكره عن التجسيم والاستواء والعلو والجهة والحيز وغير ذلك ، وما أفتى به

---

(١) عن ابن تيمية انظر المصادر التي ذكرناها في مقدمتنا لرسالة ابن قيم الجوزية عن « أسماء مؤلفات ابن تيمية » (دمشق ١٩٥٣) ص ٣ . وما تزال دراسات هنري لاوست H. Laoust أوسع وأحسن ما كتب عن شيخ الإسلام . وإذا استثنينا دراسة الأستاذ « أبوزهرة » عن « ابن تيمية » فغالب ما كُتب عنه بالعربية جمل بأسلوب خطابي عاطفي بعيد عن النهج العلمي ، سواء كان معه أو عليه .

في مسألة الطلاق ، وزيارة القبور ، أثار جمهور القضاة والعلماء والفقهاء ممن كانوا لا يرون رأيه ولا يذهبون مذهبه . وكان هذا النضال يثير الناس بعضهم على بعض . فتستيقظ الفتنة ويقع الشغب ، وكان يشتدّ أحياناً فيؤدي بالشيخ الى السجن ، أو يعرّض أصحابه للتشهير والتعزير والإهانة ، أو يؤلّب عليه الأمراء ، أو ينتهي إلى غضب السلاطين عليه وإصدارهم مراسيم كثيرة بمنعه من الفتيا ، أو مخالفة عقيدته ، وإلزام أتباعه ، خاصة الحنابلة ، بالرجوع عن مذهبه .

ونحن نقدّم هنا أحد هذه المراسيم التي عثرنا عليها [1] ، ـ وكلها لم تنشر بعد ـ . نقدّمه لأنه يتعلّق بعالم كبير من علماء دمشق ، وبناحية من تاريخ مدينتنا دمشق ، ولأنه يبيّن ما فعلته عقيدة الشيخ في المجتمع الإسلامي ، في مصر والشام ، من تنبيه الناس أو إثارتهم ، حتى اضطرت الدولة الى منعها وإصدار المراسيم بمخالفتها .

وقد وجدنا نصه في مخطوط تاريخي نادر ألّفه ابن أيبك الدواداري ، وكان معاصراً للشيخ ، وضمّنه أموراً دقيقة كثيرة شاهدها بنفسه أو سمعها من أقرانه .

* * *

صدر هذا المرسوم في سنة ٧٠٥ هـ/١٣٠٥ م ، عن السلطان الناصر محمد ابن قلاوون في سلطنته الثانية [2] . وكان نائب الشام يومئذ الأمير جمال الأفرم [3] ، وقاضي قضاة الشافعية فيها نجم الدين بن صَصْرى [4] .

(١) وسننشر الثلاثة الأخرى تباعاً .
(٢) انظر النجوم الزاهرة ، سنة ٦٩٨ هـ ؛ ٨ : ١١٥ .
(٣) انظر أمراء دمشق في الإسلام للصفدي (تحقيقنا) ص ١١ و ٢١٨ (مطبوعات المجمع العلمي بدمشق ١٩٥٥) .
(٤) انظر قضاة دمشق لابن طولون (تحقيقنا) ص ٨٤ (مطبوعات المجمع العلمي بدمشق ١٩٥٦) .

وقد كان نتيجة الثورة الثانية التي ثارها العلماء على الشيخ بعد صدور عقيدته الواسطية [١] . فقد تكلّم فيها على استواء الله على العرش وغير ذلك . فأقام العلماء والفقهاء ، وجرت أمور كثيرة نوجزها فيما يلي :

تكلّم أحد أصحاب الشيخ بما ذكره في عقيدته . فعزّره ابن صصرى وحبسه . فلم يرض ابن تيمية بحكم القاضي فجمع أصحابه ودخل الحبس وأخرج صاحبه . فغضب ابن صصرى ، ووجد فرصة لامتحان ابن تيمية في عقيدته . فعقد له ولصاحبه الذي أخرجه مجلساً ليناقشه . ونوقش الشيخ في عدة مجالس . ويذكر الدواداري [٢] الذي كان معاصراً للشيخ ، والمقريزي [٣] ، وابن حجر [٤] أن الشيخ كتب بخطه وأشهد على نفسه أنه شافعي المذهب ، يعتقد ما يعتقده الإمام الشافعي ، وأنه أشعريّ الاعتقاد . أي أن الشيخ رجع عن رأيه . فمعروف أن الشافعي والأشاعرة لا يقولون قول الشيخ في عقيدته الواسطية بشأن تفسير الاستواء وغيره .

لكن البرزالي يقول إن المجلس انتهى بقبول العقيدة [٥] ، بل يذهب ابن رجب «انه وقع الاتفاق على أن هذه عقيدة سنية سلفية» [٦] ويضيف البرزالي أنه بلغه أن العامة حملوا للشيخ عند عودته الى منزله من المناقشة الشمع من باب النصر الى القصّاعين [٧] .

---

(١) ثار الناس من قبل في سنة ٦٩٨ هـ بسبب الفتوى الحموية . لكن هذه الثورة مضت بسلام . انظر ابن حجر ، الدرر ١ : ١٤٥ .
(٢) في الدر الفاخر (مخطوطة أحمد الثالث) ورقة ١١٥ .
(٣) في السلوك . الجزء الثاني — القسم الأول ، ص ١٨ .
(٤) في الدرر الكامنة ١ : ١٤٥ .
(٥) ابن كثير ، البداية ١٤ : ٣٧ نقلاً عن البرزالي .
(٦) ابن رجب ، ذيل طبقات الحنابلة ٢ : ٣٩٦ (طبعة حامد الفقي) .
(٧) ابن كثير : البداية ١٤ : ٣٧ . عن مكان باب النصر والقصاعين انظر : مخطط دمشق القديمة ، لنا .

وأشاع أنصار الشيخ أن الشيخ قد انتصر ، وغضب خصومه فتربثوا ثم رفعوا الى نائب القاضي الشافعي أن أحد أصحاب الشيخ تكلم بما لا يوافقهم ؛ فعزّر . وتلا ذلك أن قرأ المزّي فصلاً من كتاب أفعال العباد للبخاري بالردّ على الجهمية . فأمر القاضي بحبسه ، فتوجّه ابن تيمية الى السجن وأخرج المزّي . وكان المزّي رفيقاً للشيخ عزيزاً عنده [1] . ثم اجتمع بابن صصرى القاضي عند نائب السلطنة فتشاجرا . واشتط ابن تيمية على القاضي [2] .

وجرت إثر ذلك أمور كثيرة ، فقد أراد نائب السلطنة « إخماد الفتنة » فرسم بطلب من كثر كلامه من أنصار الشيخ وخصومه وأمر باعتقاله . ونودي في البلد بمرسوم سلطاني : من تكلّم بالعقائد حلّ ماله ودمه ، ونهبت داره ، وهتكت عياله .

وعزل ابن صصرى نفسه عن القضاء في مجلس جديد عُقد بالميدان الأخضر لبحث العقيدة [3] .

كل ذلك يجري في دمشق ، وقد كتب نائب السلطان الى مصر بهذه الأمور .

وكان للشيخ في مصر خصوم كثار في الأمراء والقضاة والفقهاء والعوام . منهم قاضي قضاة المالكية علي بن مخلوف [4] ، والفقيه الشافعي شمس الدين محمد بن عدلان [5] ، والأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير [6] وكان هذا

---

(١) انظر عن ورقة ابن تيمية المزي والبرزالي والذهبي ، مقدمتنا لجزء الأول من سير النبلاء ص ١٩ (مطبوعات معهد المخطوطات العربية ودار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧) .

(٢) الدواداري ، ورقة ١١٦ ؛ ابن حجر ، الدرر ١ : ١٤٦ .

(٣) الدواداري ، ورقة ١١٦ .

(٤) توفي سنة ٧١٨ هـ . انظر النجوم الزاهرة ٩ : ٢٤٢ .

(٥) توفي سنة ٧٤٩ هـ . انظر النجوم ٨ : ٢٦٢ .

(٦) هو الذي تسلطن سنة ٧٠٩ هـ . انظر النجوم ٨ : ٢٣٢ .

من أنصار الشيخ نصر المنبجي . وهو فقيه متصوف كان معتزلاً عن الناس ، يتردّد اليه الأكابر والأعيان . وكان يتغالى في محبة ابن عربي [١] . وكان ابن تيمية يطعن على ابن عربي ويلعنه ويكفّره فعاتبه الشيخ نصر فازداد ابن تيمية طعناً ، وصنّف كتاب النصوص على الفصوص فأرسله اليه . فأغرى المنبجي الأمير بيبرس الجاشنكير به . ووافقه القاضي المالكي ابن مخلوف وقال : ان ابن تيمية يقول بالتجسيم . وعندنا من اعتقد هذا الاعتقاد كفر ووجب قتله [٢] . فاجتمع هؤلاء وغيرهم على تحريض الأمراء على الشيخ . فصدر أمر سلطاني بأن يُحمل الشيخ ابن تيمية ، مع أخيه شرف الدين ، والقاضي ابن صصرى ، والوجيه ابن المنجا الى القاهرة .

لقد اجتمعت أسباب كثيرة أدّت الى هذا . فتفرّد ابن تيمية على أحكام القاضي ، والاشتطاط عليه ، ثم دخوله السجن وإخراجه المحبوسين من أصحابه بغير علم نائب السلطان ولا موافقة القاضي ، ثم عقيدته في التجسيم التي قالوا « إنه أفسد بها عقول جماعة كبيرة من أهل الشام » ، ثم طعنه على ابن عربي وتكفيره ولعنه ، كل أولئك عمل على الحطّ عليه وإحضاره الى القاهرة .

ولما وصل الشيخ الى مصر ، عقد له مجلس بقلعة الجبل حضره الأمراء ، والقضاة الأربعة ، وعدد من الفقهاء .

فادّعى الفقيه الشافعيّ ابن عدلان دعوى شرعية على الشيخ عند القاضي المالكي ابن مخلوف أنه يقول : إن الله فوق العرش حقيقة بذاته ، وان الله يتكلم بحرف وصوت .

---

(١) توفي المنبجي سنة ٧١٩ هـ . قال عنه الذهبي « جلستُ مع الشيخ نصر بزاويته وأعجبني سمته وعبادته . قل أن ترى العيون مثله . » انظر الدرر الكامنة ٤ : ٣٩٢ ؛ والنجوم الزاهرة ٩ : ٢٤٤ .

(٢) الدواداري ، ورقة ١٢٣ .

فقام ابن تيمية وأراد أن يتكلم فتلجلج . ثم عاد فأراد أن يخطب ويذكر الله ويشرح عقيدته .

فصاح القاضي المالكي : نحن أحضرناك للدعوى عليك ، ما أحضرناك خطيباً !

وقال الحاضرون : ياشيخ ـ أو يا فقيه ـ ! إن الذي يقول معلوم ، ولا حاجة للإطالة . أنت قد ادعى عليك هذا القاضي بدعوى شرعية . أجب عنها .

فأعاد القولَ في التحميد ، ثم قال :

ـ عند مَنْ هذه الدعوى ؟

فقالوا : عند القاضي زين الدين المالكي .

فقال : عدوي ـ أو خصمي ـ ، وعدو مذهبي . كيف يحكم فيَّ ؟

فكرّروا عليه القول فلم يزدهم على ذلك شيئاً .

عندئذ حكم القاضي المالكي باعتقاله الى أن يرد جوابه على الدعوى .

فقال الشيخ : ﴿ ربِّ ! السجنُ أحبُّ إليَّ مما يدعونني اليه ﴾ (١) وأُخرج من المجلس واعتُقل (٢) .

* * *

وانتهى المجلس بأمور أربعة :

١ ـ امتُحن القاضي الحنفي والقاضي الحنبلي بمصر في عقيدتهما . فتكلم بدر الدين بن جماعة في مسائل من القرآن ، وبشيء من عقيدة الشافعي .

وقيل للحنفي : ما تقولُ في ذلك ؟

فقال : كذا أعتقد .

(١) سورة يوسف ، ١٢ ، الآية ٣٣ . قال ذلك يوسف لما راودته امرأة العزيز عن نفسه فأبى .

(٢) الدواداري ورقة ١١٩ .

وسُئل الحنبلي فتلجلج . فلقنه ابن جماعة ما ينبغي أن يقوله فقال مثل قوله .

٢ — خلع على النجم بن صَصْرى وأعيد الى دمشق مع تقليد بقضاء القضاة الشافعية ، وقضاء العسكر ، ونظر الأوقاف ، مع زيادة المعلوم .

٣ — أرسل مرسوم سلطاني ، وهو الذي سنقدمه ، بمخالفة عقيدة الشيخ ابن تيمية ، وإلزام الناس بذلك خصوصاً الحنابلة . والتهديد بالعزل والسجن . فنودي بذلك في أسواق دمشق . وقرئ بسدّة الجامع الأموي بعد صلاة الجمعة . قرأه محمد بن الشهاب محمود الموقع . ثم جمعوا الحنابلة من الصالحية وغيرها ، وأشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي . وهو قوله :

« آمنتُ بالله وما جاء عن الله من أمر الله . وآمنتُ برسولِ الله وما جاء عن رسولِ الله عن مراد رسول الله » .

٤ — نودي بمثل ذلك في مصر . وجرى للحنابلة إهانة عظيمة ، وألزموهم بالرجوع عن عقيدة الشيخ وأن يقولوا :

« إن القرآن العظيم هو المعنى القائم بالنفس ، وإن ما في الصحف عبارة عنه ، وإن ما في الصحف موجود ومحفوظ في الصدور ومقر بالألسنة مخلوق . وإن القديم هو القائم بالنفس » .

وألزموا بنفي مسألة العلو والتصريح بذلك ، وأن جميع ما ورد من أحاديث الصفات لا يجري على ظاهره بوجه من الوجوه [١] .

فتلك هي الأسباب التي دعت إلى إصدار المرسوم ، وفي هذه الأسباب تبدو لنا صفحات من النضال في سبيل العقيدة ، في دمشق والقاهرة في القرن الثامن الهجري .

أما نص المرسوم فهو :

(١) الدواداري ، ورقة ١٢٤ . وقد فصّل في هذا الأمر وذكر ما لم يذكره غيره .

نسخة المرسوم الذي وصل
فيما يتعلّق بمخالفة عقيدة الشيخ تقي الدين بن التيميّة
وإلزام الناس بذلك خصوصاً الحنابلة

(مخطوطة الدرر الفاخرة للدواداري · أحمد الثالث ٢٩٣٢)
(ورقة ١٢٠ — ١٢٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تنزّه عن الشبيه والنظير، وتعالى عن المثيل، ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

نحمده على أن ألهمنا العمل بالسنة والكتاب · ورفع في أيامنا أسباب الشك والارتياب ·

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة مَنْ يرجو بإخلاصه حسن العقبى والمصير ·

وننزّه الخالقَ عن التحيّز (٢) في جهة لقوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم · والله بما تعملون بصير ﴾ (٣) .

ونشهد أنّ محمداً عبده ورسوله الذي نَهَجَ سُبُل النجاة لمن سلك طريق مرضاته · وأمر بالتفكّر في آلاء الله ونهى عن التفكّر في ذاته ·

(١) سورة الشورى، ٤٢، الآية ١١ .
(٢) ص « التحيز » .
(٣) سورة الحديد، ٥٧، الآية ٤ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين علا بهم منارُ الإيمان وارتفع . وشيّد الله بهم قواعد الدين الحنيفيّ ما شرع ، وأخمد بهم كلمة مَنْ حاد عن الحق ومال الى البدَع .

* * *

وبعدُ فإنّ العقائد الشرعية ، وقواعد الإسلام المرعيّة ، وأركان الإسلام العلية ، ومذاهب الدين المعينة (كذا) هي الأساسُ الذي يبنى الإيمانُ عليه ، والمؤمّلُ الذي يرجع كلُّ أحدٍ اليه ، والطريقُ التي مَنْ سلكها فقد فاز فوزاً عظيما ، ومَنْ زاغ عنها فقد استوجب عذاباً أليما . فلهذا يجب أن تنفّذ أحكامُها ويوكّد زمامُها ، وتُصانَ عقائدُ هذه الأمّة عن الاختلاف ، وتُزانَ قواعدُ الأئمة بالائتلاف ، ويخمد نوائر البدع ، ويفرق من ما جمع .

وكان التقيُّ بن التيمية في هذه المدة قد سلط لسانَ قلمه ، ومدّ عنان كلمه ، وتحدّثَ في مسائل الذات والصفات ، ونصّ في كلامه على أمورٍ مُنْكَرات ، وتكلم فيما سكتَ عنه الصحابةُ والتابعون ، وفاه بما يخفيه السلفُ الصالحون ، وأتى في ذلك بما أنكره أئمة الإسلام وانعقدَ على خلافه إجماعُ العلماء والحكام ، وشُهر من فتاويه في البلادِ ما استخفّ به عقولَ العوام ، فخالف في ذلك علماءَ عصره ، وأئمةَ شامه ومصره ، وبعثَ رسائلَه إلى كلِّ مكان ، وسمّى فتاويه أسماءَ ما أنزل الله بها من سلطان . (ورقة ١٣٠)

ولما اتصل بنا ذلك ، وما سلك مويدوه من هذه المسالك ، وأظهروه من هذه الأحوال وأشاعوه ، وعلمنا أنه استخفّ قومه فأطاعوه ، حتى اتصل بنا أنهم صرّحوا في حقّ الله بالحرفِ والصوتِ والتجسيم ، قمنا في الله تعالى مستعظمين لهذا النبأ العظيم . فأنكرنا هذه البدعة ، وأنفنا أن نسمعَ عن من تضمه ممالكنا هذه السمعة . وكرهنا ما فاه به المبطلون وتلونا قوله ﴿ سبحانه وتعالى

عما يصفون ﴾ (١) . فإنه جلّ جلاله تنزّه عن العديل (٢) والنظير ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٣) .

وتقدمت مراسيمنا باستدعاء التقيّ بن التيمية المذكور الى أبوابنا عندما شاعت فتاويه شاماً ومصراً . وصرّح فيها بألفاظ ما سمعها ذو (٤) فهمٍ إلاّ وتلا ﴿ لقد جئتَ شيئاً نُكرا ﴾ (٥) .

ولما وصل الينا تجمّع أولو الحلّ والعقد ، وذوو (٦) التحقيق والنقد ، وحضر قُضاة الإسلام ، وحكّام الأنام ، وعلماء الدين ، وفقهاء المسلمين ، وعُقد له مجلسُ شرع ، في ملأٍ من الأئمة والجمع ، فثبت عند ذلك عليه ، جميعُ ما نُسب اليه ، بمقتضى خطٍّ يده ، الدالّ على معتقده ، وانفصل ذلك الجمع وهم لعقيدته منكرون ، وواخذوه بما شهد به قلمه عليه و ﴿ ستُكتَبُ شهادتهم ويسئلونَ ﴾ (٧) .

وبلغنا أنه كان استُتيبَ فيما تقدّم ، وأخّره الشرعُ الشريف لما تعرض الى ذلك وأقدم . ثمّ عاد بعد ردعه ومنعه ، ولم تدخل تلك النواهي في سمعه .

فلما ثبت ذلك في مجلس الحكم العزيز المالكي ، حكم الشرع الشريفُ بأن يُسجن هذا المذكور ، ويُمنع من التصرّف والظهور .

ومرسومُنا هذا يأمرُ بأن لا يسلك أحدٌ ما سلكه المذكور من هذه المسالك ، ويُنهى عن التشبه به في اعتقادِ مثلِ ذلك ؛ أو يغدو له في هذا القول متبعاً ، أو لهذه الألفاظ مستمعاً ، أو يسري في التجسيم مسراه ، أو أن يفوه بجهة العلو

(١) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٠٠ .
(٢) س « التعديل » .
(٣) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٠٣ .
(٤) س « ذوو » .
(٥) سورة الكهف ١٨ ، من الآية ٧٤ .
(٦) س « ذوي » .
(٧) سورة الزخرف ٤٣ ، الآية ١٩ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تخصيصاً كما فاه ، أو يتحدث (ورقة ١٢١) إنسان في صوت أو حرف ، أو بوسّم القولَ في ذاتٍ أو وصف ، أو يُطلق لسانه بتجسيم ، أو يحيد عن طريق الحق المستقيم ، أو يخرج عن رأي الأئمة ، أو ينفرد عن علماء الأئمة ، أو يحيّز الله في جهة ، أو يتعرّض الى حيث وكيف ، فليس لمن يعتقدُ هذا المجموع عندنا غير السيف .

فليقفْ كلُّ أحدٍ عند هذا الحدّ ، فلله الأمرُ من قبلُ ومن بعد . وليُلْزَم (١) كلٌّ من الحنابلة بالرجوع عما أنكره الأئمة من هذه العقيدة ، والخروج من هذه المشتبهات الشديدة ، ولزوم ما أمر الله به من التمسّك بمذاهب أهلِ الإيمان الحميدة ، فإنّه من خرج عن أمر الله تعالى فقد ضلّ سواء السبيل ، وليس له منّا غير السجن الطويل من مقيل .

ومتى أصرّوا على الامتناع ، وأبوا إلاّ الدفاع ، فليس لهم عندنا حكمٌ ولا قضاء ولا إمامة ، ولا نسمحُ لهم في بلادنا بشهادة ولا منصب ولا إقامة ، ونأمر بإسقاطهم من مراتبهم ، وإخراجهم من مناصبهم . وقد حذّرنا وأعذرنا ، وأنصفنا حيث أنذرنا .

فليُقرأ مرسومنا هذا على المنابر ، ليكون أعظم زاجر وأعدل ناهٍ وآمر . وليبلّغ الغائبَ الحاضر .

والخط الشريف أعلاه حجة بمقتضاه .

(القاهرة) صلاح الدين المنجد

---

(١) س « فليلزم » .

ما سمعت وما رأيت

في بلاد السوفيت

-٥-

الى لنينغراد :

غادرنا موسكو في الساعة ٢٣و٥٥ من مساء السبت ١٣ تشرين الثاني من محطة لنينغراد (Leningradsky) وهي من أقدم محطات العاصمة السوفيتية مضى على تشييدها أكثر من مئة عام مستقلين القطار المعروف بالسهم الأحمر (the Red Arrow) وهو قطار فخم توفرت فيه أسباب الراحة نظير أمثاله من قطر الغرب ، ولركاب الدرجة الأولى غرف ذات سريرين يعلو الواحد الآخر ومغسلة فيها ماء جارٍ حار وبارد وخزانة للثياب ومذياع متصل بالإذاعة العامة بفتح ويغلق متى شاء الراكب والتدفئة فيها جيدة . ولا ما ينتقد فيه إلا صوت العجلات المزعج ، وسرعة سيره متوسطة فقد قطع المسافة ما بين موسكو ولنينغراد وقدرها ٦٥٠ كيلومتراً بعشر ساعات لم نلاحظ توقفه خلالها سوى أربع مرات ، ولم نستطع تبين أسماء المحطات ، ولاح لنا نور الفجر من خلال الستارة المسدلة على النافذة في منتصف الساعة السابعة صباحاً ، ولم نرَ من هذه الطريق ومن خلال الستارة المسدلة سوى بعض الأحراج الكثيفة والمستنقعات . وتوقف القطار أخيراً في الساعة ١٠و٤٠ .

ولقد ألفينا في استقبالنا في المحطة بعض أعضاء مجمع العلوم وبينهم عقيلة المستشرق الراحل كراتشوفسكي وأحد الأطباء المشرفين على معهد باولوف في لنينغراد وقد زرته إبان إقامتي في المدينة . وأقلتنا الى المدينة سيارتان وحللنا في فندق أستوريا (Astoria) وهو من فنادق الدرجة الأولى .

برنامج الزيارة في لنينغراد :

لم نبلغ برنامجاً لإقامتنا في هذه المدينة ، إلا أن الزيارات التي تمت خلال إقامتنا فيها كانت كما يلي :

الأحد ١٤ تشرين الثاني الساعة ٢٫٠٠ متحف الصومعة
الساعة ٢٠٫٠٠ أوبرا (خطيبه القيصر)

الاثنين ١٥/ ١١ الساعة ١٠٫٠٠ زيارة معالم المدينة
الساعة ١٢٫٠٠ المعهد الشرقي ومعهد باولوف (خاص)
الساعة ١٦٫٠٠ متحف لوموسوف ومتحف الأقوام
الساعة ٢٠٫٣٠ سنفونيا

الثلاثاء ١٦/ ١١ الساعة ١٠٫٠٠ مرصد بولكوف
الساعة ١٢٫١٠ مصرف الدم (خاص)
الساعة ١٥٫١٥ مكتبة المجمع العلمي
الساعة ١٦٫٣٠ معهد الآداب الروسية
الساعة ١٩٫٥٠ أوبرا (حسناء الغابة الهاجعة)

الأربعاء ١٧/ ١١ الساعة ١٠٫٣٠ زيارة المقبرة وضريح كراتشوفسكي
الساعة ١١٫٣٠ مكتبة سالتيكوف
الساعة ١٢٫٣٠ متحف الحيوانات
الساعة ١٤٫١٠ عيادة طبية (خاصة)
الساعة ١٩٫٥٠ أوبرا (فاوست)

الخميس ١٨/ ١١ الساعة ٨٫٣٠ ضاحية سمولني
الساعة ١٠٫١٥ معمل الأحذية
الساعة ١٢٫٠٠ الدارعة الفجر
الساعة ١٢٫٢٠ المعهد الشرقي
الساعة ١٤٫٠٠ قصر الطلاب
الساعة ٢٣٫٠٠ العودة الى موسكو

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعلى ذلك فقد كان البرنامج مثقلاً جداً لم يترك لنا فيه وقت للراحة . وأتيح لي في هذه الأيام الخمسة التي قضيتها في لنينغراد زيارة بعض المؤسسات الطبية التي سيأتي وصفها في مقال خاص .

مدينة لنينغراد :

تعد لنينغراد (Leningrad) المدينة الثانية في بلاد الاتحاد السوفيتي ، وكانت عاصمة القياصرة حتى ١٨ آذار ١٩١٨ أسسها بطرس الأكبر(١)

---

(١) ولد بطرس الأكبر في موسكو سنة ١٦٧٢ ومات في بطرسبورغ سنة ١٧٢٥ وهو الابن الثالث للقيصر (Alexis Mitholovitsk) تولى الملك بعد أن نشأ في الريف الذي أقصته إليه أخته صوفيا الوصية على عرش أخيه ايفان ، ومارس حياة التقشف وعُني بالفروسية ، إذ عاد وهو في السابعة عشرة من عمره الى موسكو مستعيناً بجنود المليشيا (Strelitz) مقصياً أخته عن وصايتها وباعثاً بها الى الدير حيث قضت نحبها فيه ، أما أخوه فلم يسمع له ذكر .

ويعد بطرس الأكبر باعث النهضة الأولى في تلك البلاد التي كانت متأخرة جداً في مضمار المدنية الحديثة ، واليه يُعزى الفضل في إدخال التجدد وتكوين الجيش والأسطول . لقد استخدم المهندسين الغربيين مستعيناً بخبرتهم ، وشد عصا الترحال الى أوروبة عدة مرات باحثاً ومتعلماً حتى أتقن عدة صناعات سيأتي ذكرها في وصف المتحف الخاص بآثاره ، ويروى أنه كثيراً ما شوهد بثياب العمال يشتغل في إنشاء السفن البحرية ، ولما ثار على حكومته رجال المليشيا الذين كان لهم كبير النفوذ في البلاد وكان آنذاك في احدى رحلاته قطع رحلته عائداً الى موسكو فأنزل بهم العقاب الصارم بلا رحمة ولا شفقة ، وشرع إثر ذلك في تكوين الجيش النظامي على غرار النظم المتبعة في أوروبة ، وحرر المرأة من القيود التي كانت ترسف فيها ، وألزم طبقة الأشراف بالانخراط في خدمة الدولة ، ولما رأى الكنيسة تبدي تمنعاً في ادخال هذه الاصلاحات ألغى البطريركية وأناط السلطة الدينية بالمجمع المقدس .

وبعد أن استتبت الشؤون الداخلية وأوجد الجيش النظامي ، التفت الى مفتتح بعض أجزاء البلاد في الشمال والجنوب ، فافتتح منفذاً بحرياً لبلاده في بحر البالطيك على مصب نهر نيفا (Neva) في خليج فنلندا حيث أنشأ أولاً حصناً منيعاً يعرف بحصن بطرس وبولس (Fortress of Peter and Paul) على أحد ضفتي نهر نيفا وأصبح سجناً رهيباً فيما بعد أزهقت فيه النفوس وقضى فيه على كل من سولت له نفسه أن يثور على حكم القياصرة ، وفيه كتب غوركي (Gorky) الفاجعة (drama) الشهيرة بأبناء الشمس (Children of the sun) مثّل فيها ما ينتاب نزلاء السجن من هواجس أحسن تمثيل ، وقد ألغي هذا السجن بعد ١٩٢٢ . وبعد هذه النواة تتابع البنيان وولدت للوجود مدينة بطرسبورغ .

(Peter the Great) سنة ١٧٠٣ ودعيت بطرسبورغ (Petresbourg) (حصن بطرس) حتى سنة ١٩١٥ حيث بدل اسم المدينة بـ بطروغراد باعتبار الاسم الأول ألماني التركيب وظلت تعرف بهذا الاسم حتى سنة ١٩٢٤، إذ استبدل الاسم ثانية بلنينغراد (Leningrad) تخليداً لذكرى لينين الزعيم السوفيتي الأول [1] إثر وفاته في التاريخ المذكور .

ولم يراع عند اختيار الموقع لتأسيس المدينة حسن المناخ بل اكتفى بطرس الأكبر بأنها منفذ صالح ليطل منه على عالم الغرب ضارباً عرض الحائط بكثرة المستنقعات التي كانت تملأ تلك الأرجاء على أن دلتا نهر نيفا منفذ قديم للتبادل التجاري البحري مع جميع أنحاء المعمورة . وان شدة التبخر المنبعث من المستنقعات تجعل جو هذه البقعة شديد الرطوبة ، ويستمر الشتاء فيها من شهر تشرين الثاني حتى نيسان وتجمد المياه في نهر نيفا (Neva) ستة أشهر .

ورافق تشييد البنيان صعوبات جمة وتوفي ألوف من العمال في تركيز الدعائم

(١) وهو (Vladmir Ilych Ulyanov) قطب الشيوعية الأول ومؤسس اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، ولد سنة ١٨٧٠ في مدينة (Simbirsk) (وتعرف الآن باسم Ulyanovok) ومات في غوركي (Gorky) قرب موسكو سنة ١٩٢٤ . انضم منذ نعومة أظفاره الى المنظمات الثورية ، واشتدت نقمته على الحكم القائم منذ أن أعدم أخوه الأكبر لاشتراكه في مؤامرة ضد اسكندر الثالث . طرد بسبب نشاطه الهدام من جامعة قازان ونفي الى سيبريا ثلاث سنوات ، واستقر به المقام أخيراً في جنيف ثم في فنلاندا وباريز حيث قام بالدعاوة القوية ضد الحكم القيصري . وعاد الى روسيا في نيسان سنة ١٩١٧ برضى السلطة الألمانية مقاوماً حكومة (KerensKi) الموقتة وبعد محاولة خائبة (في تموز) استطـــاع في تشرين الثاني قلب تلك الحكومة واستلام مقاليد الحكم ، وعقد مع الألمان معاهدة (Brest Litovesk) سنة ١٩١٨ ، وصفت له الأمور بعد أن قضى على الثورة الداخلية التي كانت تغذيها حكومات الغرب ، وطبق النظام الشيوعي الذي دعا اليه (Karl Marx) واضطر الى تعديل خططه سنة ١٩٢٠ مدخلاً بعض التحوير على ذلك النظام وساعياً الى قيام ثورة شيوعية عالمية .

ARCHIVE

في المستنقعات حتى قيل إن هذه المدينة بنيت على أكداس من عظام البشر . وتمتاز الآن بشوارعها الفسيحة والمستقيمة وساحاتها الواسعة على ضفتي نهر نيفا وهو يخترقها من الجنوب الشرقي الى الشمال الغربي ، وله فيها عدة روافد وقنوات مما يجعل المدينة كأنها قائمة على عدة جزر توصل بينها الجسور الكثيرة ودعيت من أجل ذلك بندقية الشمال .

طفنا في أرجاء المدينة في اليوم التالي لوصولنا اليها ، وكان أول يوم يهطل الثلج فيه مما جعلنا لا نتبين معالم المدينة ، رافقتنا في الزيارة دليلة خاصة كانت تتكلم بالروسية وتقوم بالترجمة الى الفرنسية مترجمتنا السيدة ناديا ، ورافقنا بسيارة أخرى مصور خاص أرسلته مصلحة اينتوريست لالتقاط الصور لنا إبان هذه الزيارة .

فما سمعناه عن هذه المدينة العظيمة أنها حديثة النشأة لا يتجاوز عمرها ٢٥٠ سنة عندما بنى بطرس الأكبر حصنه المشهور والذي انقلب الى سجن رهيب واتخذ الآن متحفاً . والمباني التي تليه كلها متاحف أو معاهد للتعليم وأشهرها مبنى البحرية الذي يعد في طليعة المباني مظهراً واتساعاً .

وإن الفوارق الكبيرة بين الطبقات التي تقطن هذه المدينة من طبقة عمال كادحين تلقى ألوان الهوان والعذاب وطبقة أرستقراطية تعيش في غاية الترف قد جعلت مدينة لنينغراد مصدراً للثورة والانتفاض على رجال الحكم عدة مرات ، وإن أول إضراب حدث فيها كان عام ١٧٤٩ بين عمال النسيج وشاركهم طلاب الجامعة وكان سبباً للفتك بهؤلاء وأولئك وزجهم في غياهب السجن . وقامت ثورة كبيرة سنة ١٩٠٥ باءت بالإخفاق وأعدم من أجلها الكثير ونفي عدد كبير الى مجاهل سيبريا .

وقصت علينا دليلتنا ما عانته هذه المدينة من هول خلال الحرب الأخيرة إذ ظلت محاصرة ٩٠٠ يوم (من ١٩٤٣ — ١٩٤٥) وكانت مقاومتها للجيش الألماني مضرب الأمثال في البطولة ، ولاقى سكانها بين جوع مرهق وبرد قارس

وحرمان من كل شيء مالا يوصف ، وأهل المدينة فخورون جداً بأنهم مع ذلك كله لم يمكنوا أي ألماني أن يطأ بقدميه أرضها . وعلى ذلك فقد قصفت بالمدافع الثقيلة آناء الليل وأطراف النهار حتى تهدم معظم مبانيها ولم يبق في المدينة كلها لوح واحد من الزجاج سالماً . وما إن ألقت الحرب أوزارها والمدينة على ما هي من خراب قدَّر الألمان أن إعادتها الى سابق عهدها يستغرق مدة لا تقل عن ٢٥ سنة . وتضيف دليلتنا الى ما تقدم فها هي تعود الى ما كانت عليه بعد خمس سنوات . وضربت لنا مثلاً عن إسراع الشعب الى تشييد البناء أن مدرسة تتألف من أربع طبقات انتهى بناؤها في ٢٨ يوماً . وجاز البنيان الحديث حدود المدينة السالفة الى أطرافها وأصبحت خلواً من أي بناء قديم على عكس ما هي الحال فيه في موسكو . وذكرت الحرمان الذي تعرض له السكان المحاصرون بان نظام التقنين الذي فرض عليهم لم يكن ليسمح للفرد الواحد بأكثر من ١٢٥ غراماً من الخبز في اليوم .

ولقد درج القوم على تخليد ذكرى انتصارهم بأن ينشئوا الحدائق ويغرسوا أشجارها بأيديهم ، وإن من جملة ما شيد لهذا الشأن حديقة تبلغ مساحتها ١٣٠ هكتاراً فيها ستة تماثيل لأبطال أبلوا بلاءً حسناً إبان المقاومة والحصار فاستحقوا شكر الشعب وشرف إقامة تلك التماثيل لهم وهم أحياء . وجرى احتفال فخم لهذه المناسبة حضره أصحاب التماثيل وذووهم وأنسباؤهم مما لم يسبق له مثيل في تاريخ البلاد .

وفي المدينة حديقة أخرى تضم رفاة من قتلوا في إحدى معارك الثورة الداخلية انتفاضاً على الطغيان . وفي لنينغراد تمت الثورة التي أطاحت بعرش القياصرة ، وتم تسلم السلطة من الحكومة الموقتة من قبل لينين وأتباعه في احدى القاعات الرخامية الخضر (مالاشيت) .

ورأينا أثناء تجولنا في أرجاء المدينة كنائس يجدد بناؤها ، منها كنيسة تعرف باسم اسحق كانت قريبة من فندق استوريا ، ويجدد البناء لها لا لأجل إقامة شعائر الدين بل لاتخاذها متاحف . وراعنا ما رأيناه من تمثال كبير لبطرس الأكبر كتب تحته بطرس الأول كاترينا الثانية ، وهو يمثل الرجل العظيم ممتطياً صهوة جواده الذي لا يستند الى قاعدة التمثال إلا بقائمتيه الخلفيتين ، وقد روت لنا الدليلة أن نزاعاً قد ذر قرنه بين الكنيسة وبين بنت القيصر التي كانت تقطن القصر المقابل للكنيسة ، ووجه النزاع هل يوجه ذنب الجواد شطر الكنيسة أم شطر القصر ، ولما رجحت كفة رجال الدين اضطرت الأميرة إلى مغادرة القصر واختارت سواه مقراً لها .

وإن من أشهر شوارع المدينة (Mevsky Prospect) الذي يشبهه الأجانب بشارع الإيطاليين (Boulevard des Italiens) في باريز ، ويمتاز بسعته وبالمباني الجميلة الرائعة في جانبيه ، وساحة القصر (Dvotsovaya Ploshochad) من أكبر ساحات المدينة وأجملها يطل عليها قصر الشتاء الذي سيأتي ذكره ويتوسطها تمثال لملاك ذي جناحين يحمل صليباً فوق عمود لا يقل ارتفاعه عن خمسين متراً . ولكاترينا الثانية تمثال كبير أمام تياترو بوشكين (Pushkin theatre) مما لم نستطع أن نتبينه بسبب رداءة الجو وهطول الثلج .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والليالي الصيف في لنينغراد روعة خاصة وتعرف بالليالي البيض (White Nights) في شهري حزيران وتموز حيث يسفر الشفق حتى يستطيع القارئ أن يقرأ في الخلاء بغير مصباح ، مما يجعل لهذه المدينة روّاداً يقصدونها في الصيف ، فضلاً عمن يقصدها في أشهر الشتاء ناعماً بها بأنواع الرياضة الشتوية .

ومما ذكر لنا عن هذه المدينة أنه كان فيها بعد الحرب متحف جمع فيه كل ما أمكن جمعه مما يمثل ويلات الحرب وأهوالها ، وما عاشت فيه المدينة خلالها من بؤس وعوز ، حتى كان الزائر كثيراً ما يغشى عليه من عظم ما يراه

فاضطرت الحكومة الى إغلاقه . وإن ما أبدته لنينغراد من ضروب البسالة وضراوة الكفاح إبان الحرب والعدو المغير على بضعة كيلومترات منها قد أنعم عليها من أجل ذلك بالوسام الأكبر للينين وقد رأيناه منقوشاً فوق دار بلديتها .

ويغلب على سكان هذه المدينة المرح أكثر من سكان موسكو وهم بالجملة متجانسون شقر البشرة قلّ أن تجد بينهم ما تجده في موسكو من السكان الآسيويين . ويقدر عدد السكان بـ ٣و٥ مليون وكان في إحصاء ١٩٣٩ (٣و٢٧٠٠٠٠٠) .

وإن مما رأيته في أثناء تجوالي في المدينة جامعاً ذا قبة شاهقة ومئذنتين جميلتين وواجهة من القاشاني البديع كتب فوق بابه بخط جميل (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) ثم (حافظوا على الصلوات) . وكان بابه الرئيسي يسدّه الثلج سألت عنه فقيل انه قيد التصليح وحاولت الدخول اليه من أحد أبوابه الجانبية فاذا بالباب ينفتح وسيارة شحن ضخمة تخرج منه تحمل صناديق رأيت مثيلاتها في صحنه مما يدل على اتخاذ القوم إياه مستودعاً .

(للبحث صلة) الدكتور حسني سبح

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

كتاب النفس
لابن باجة الأندلسي (*)
– ٢ –

(ورقة ١٣٨ ب) ومن كلامه (= ابن باجة) رضي الله عنه

في النفس

بسم الله الرحمن الرحيم

والله الموفق والمعين

< الفصل الأول في النفس >

الأجسام منها طبيعية ومنها صناعية [١] . فالصناعية كالكرسي والسرير ، فهذه لا توجد إلا عن إرادة [٢] . والطبيعية كالحجر والنخلة والفرس ، وهذه كلها

(*) انظر القسم الأول من هذا المقال في ص (٩٦ – ١٢٦) من هذه المجلة .

(١) قارن ابن باجة : المجموعة ، بودليانا ، ورقة ١٨٧ ألف : « قال أرسطو ان الموجودات منها ماهي بالطبيعة ، ومنها من قبل أسباب أخر عدة ، أولاها من قبل الطبيعة . . . . وقوله ما وجودها بأسباب أخر ، ولم يقل (المهنة) ، لأن من الأجسام ماهي موجودة بالمهنة وتلك مشهورة ، ومنها ماهي موجودة عن أصناف الحيوان وغير الناطق ، وبيّن أن قواها ليس مهناً فان قيل لها مهن فبالاستعارة كالعسل والشمع الموجودين عن النحل » . وانظر Aristotle : Physics III. 192 b 8 . . . . . ؛ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٤٥ ، ميدريد ، وأيضاً فصول المدني (مخطوطة بودليانا Hunt 307) . ورقة ٩٢ ب : الأجسام منها صناعية ومنها طبيعية ، والصناعية مثل السرير والسيف والزجاج وأشباه ذلك ، والطبيعية مثل الإنسان وسائر الحيوانات ؛ ابن رشد ؛ رسائل ، حيدر آباد ، ١٩٤٧ . ص ١٢ .

(٢) الأجسام الصناعية ليس فيها قوة الحركة أو السكون طبعاً ، ابن باجة (ورقة ٩٢ الف) . . . فان السرير لايتحرك بما هو سرير أصلاً ، ولا أيضاً يتحرك الخشب بقوة فيه إلى أن يصير سريراً ولا يتحرك بقوة يفيده إياها السرير إلى أن يكون سريراً ولا يتحرك الخشب أيضاً بقوة يفيده إياها شيء آخر بل إنما يتحرك مادام المحرك له موجوداً وهو متناهٍ وهذا المحرك هو صناعة وليست بطبيعة .
قارن أرسطو : Phys. II. i. 192 b 15 — 25 .

كائنة وفاسدة[١] .

وقد بيّن أرسطو في الكتب التي كتبها في الأمور العامية[٢] للأمور الطبيعية أن هذه كلها مؤلفة من صورة[٣] ومادة[٤] على ما هي عليه الأجسام الصناعية . وإن نسبة التامك[٥] في الذهب الى مادة الذهب كنسبة شكل الكرسي إلى الخشب . والمادة إما أن تكون غير مصورة بالذات على ما تبيّن في الأولى (ورقة ١٣٩ ألف) من السماع الطبيعي[٦] فالمكوّن منها جسم بسيط ، والأجسام

---

(١) قارن ابن باجة : ورقة ٦ ب : « الأجسام الطبيعية إما أن تكون كلها كاينة فاسدة على ما تشاهد في كل نحبة » ؛ وأرسطو : Phys. II. i. 192 b 9 — 14

(٢) لفظ « العامية » يوجد في كتب الفارابي : (مسائل متفرقة ، حيدر آباد ص ٦ ، Al - Farabi's Philosophische Abhandlungen. 87 نشر ديتريصي (Dieterici) : مثل عن الأشياء العامية ، وفي تراجم حنين بن اسحاق (كتاب طيماوس ص ١٩ : الآلام العامية ، نشر بال كراوس (Paul Kraus) ووالسر (R. Walzer) تحت عنوان (Galeni Compendium Timaei Platonis) واستعمله ابن باجة في مواضع : ورقة ١٨٧ ب : وهذه هي الأمور العامية على الاطلاق للطبيعة ، ورقة ١٦٩ الف : وأما العامية فهي ؛ أما الكندي (راجع رسالة الكندي الفلسفية ، نشر ابي ريده ص ٣٨٢) وابن سينا (الشفا : مخطوطة بودليانا Pocock 125 ، ورقة ٢٣ الف ٣) ، وابن رشد (السماع ، حيدر آباد ، ص ٥ و ١٢) يكتبون « العامة » .

(٣) المخطوطة : صور .

(٤) ابن باجة ورقة ٥ ب ، السماع : ولما شرع في هذا الفحص من النظر وجد رسومها (الطبيعة) قريب المأخذ من العلوم المتعارفة ، ووجد العلم بوجودها في الثلاثة التي هي المادة ، والصورة والفاعل بينا . . . . . أما في الأجسام الصناعية فظاهر ، وأما في الطبيعية ففي بعضها يظهر نحواً مّا من الظهور وفي بعضها يخفى كل الخفاء ؛ وأرسطو : Phys. I. 7. 190 b 20

(٥) النص بنفسه ورقة ١٠٣ الف .

(٦) واستدل ابن باجة قائلاً (ورقة ٧ الف) : «إنا متى وضعنا المادة ذات صورة لزم أن تكون منقسمة إلى مادة وصورة ويمر ذلك إلى غير نهاية . . . وهذا أيضاً شنيع بل محال فننتهي ضرورة إلى مادة غير ذات صورة : قارن أرسطو : Phys. I. 7. 191 a 8

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

البسيطة [١] على ما تبين في مواضع أخر أربعة : وهي الأرض والماء والهواء والنار . فاما أن تكون المادة ذات صورة فلا يمكن أن تكون بهذه الصفة مادة لجسم طبيعي [٢] غير الأربعة دون أن تختلط بها مادة أخرى . لأن الموجود البسيط اذا تغيَّر ، فانه يتغير إما في صورته ، فيكون عنه موجود آخر بسيط مقابل له كالماء ، فإنه يكون عنه الهواء [٣] والأرض ، وإمّا أن يتغير في لواحقه [٤] فيكون ذلك استحالة لا تكوّنا . فمتى كان الموجود البسيط مُزمعا [٥] أن يكون عنه موجود مركب لزم ضرورة أن يختلط به غير واحد . وكذلك يكون من الأجسام الصناعية ما يكون عن موجود واحد مصور لأن أنواع الصناعة لواحق الأجسام الطبيعية إلا أنها لا يقبلها ذلك الموضوع إلاّ من الصانع [٦] .

---

(١) قارن أرسطو De Caelo III. 1. 298 a 29 .

(٢) « وبجسم طبيعي » ، أراد ابن باجة جسماً مركباً من صورة ومادة ، السماع ورقة ٨ الف : . . . بوجوده الجسم الطبيعي ، ووجوده يتم بوجود المادة والصورة ، وكل واحد منها طبيعة . . . . . . فالطبيعة أخلق بالصورة من المادة ، إلا أنها لما لم تكن دون المادة لم توجد بالفعل ، فالمادة معاضدة لها ، فالمادة أيضاً طبيعة ، والمجتمع منها هو الجسم الطبيعي ؛ وأرسطو يدعو الاسطقسات الأربعة الأجسام الطبيعية الاولية : Phys. IV. 1. 208 b 8 .

(٣) المخطوطة : هواء .

(٤) يفرق ابن باجة بين التغير في صورة الجسم الذي يسميه « التكون » (انظر النص) وبين التغير في الصفات ويدعوه « استحالة » (السماع ورقة ١٦ ب : والحركة في الكيف يقال لها استحالة ، وأيضاً النص . . . .) . وقد فصّل في «الكون والفساد» (ورقة ٨٠ ب) بان تكون استحالة أم لا قائلاً : « وبالجملة فمن جعل الموجود واحداً فهو يرى ضرورة أن التكون استحالة . . . . وأما من جعل الموجود أكثر من واحد بالنوع . . . . فهو يضع بالضرورة أن التكون غير الاستحالة » .

(٥) راجع أرسطو : Arist. Phys. i. 7. 190 b 18 .

(٦) هذا مبـني على ما قاله أرسطو : « For the helmsman knows and prescribes what sort of form a helm should have, the other form what wood should be made and by means of what operations. In the products of art, however, we make the material with a view to the function, whereas in the products fonature the matter is there all along » . (Phys. ii. 2. 194 b 5)

والأجسام الصناعية منها ما يقبله بأمور تكون كلها موجودة عن الصناعة صرفاً كالكرسي ، فإن الخشب يقبل الصورة عن الصناعة ، وآلاته أيضاً صناعية . ومنها ما يكون المحرك (١) الأول < فيه > الصناعة (٢) وتكون آلاته (٣) أجساماً طبيعية كالزجاج ، فانه لا يتم وجوده إلاّ بحرارة النار والنار جسم طبيعي . وهذه أصناف : بعضها يكون جميع آلات الصناعة < فيها > أموراً موجودة لا عن إرادة ، وبعضها تكون آلاتها بعضها طبيعية وبعضها صناعية . لكن ما كان آلاته (٤) طبيعية فما الجهة التي يكون بها صناعية ؟

فأقول : إن المحرّك منه بالعرَض ومنه بالذات (٥) ، فقد يحرك بنفسه وقد يحرّك

---

(١) المخطوطة : المتحرك .

(٢) وقد بيّن ابن باجة : (السماع ، ورقة ٣٢ ب) والمحرك الأول يقال على أنحاء : أحدها المحرك الذي يحرك لا بأن يتحرك كالثلج ، يبرد الاناء لا بأنه يتبرد فان الثلج يبرد الإناء والإناء يبرد الماء ، والإناء يبرد ويتبرد معاً والثلج يبرد ولا يتبرد ، وقد يقال على ما يحرك وهو لا يتحرك ولا يمكن فيه أن يتحرك إلاّ بالعرض ، وقد يقال على ما يحرّك ولا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . فظاهر أن القول الأول حدّ لانه بين الوجود ، وأما الثاني فانه أيضاً يتبين أنه متى موجود فان الصناعة تحرك ولا تتحرك ولا يمكن أن تتحرك إلا بالعرض .

(٣) المخطوطة : آلته .

(٤) المخطوطة : آلته .

(٥) هذا التقسيم « المحرك »مأخوذ من قول أرسطو (راجع Phys. VIII. 5. 256 a 6) ، وابن باجة يذكره مرة بعد أخرى : ورقة ٦٠ ب : « ومنها (من المتوسطات من المحرك) بالذات كاليد التي تحرك المكاز ، ومنها بالعرض فان الأبيض يحرك المكاز . وما بالذات فهي ضرورة متناهية كما بين ذلك في السابعة من هذا الكتاب (السماع الطبيعي) . والمحرك الأول هو الأبعــد ، فان الأبعد يحرك منفرداً بنفسه ، وأما المتوسطات فكلها إنما تحرك بالأبعد فالأبعد ، والأبعد هو المحرك الأول » . ورقة ٤٨ الف : إن المحرك والمتحرك بعضها بطريق العرض . . . . الحركة بذاتها . ورقة ٥٠ الف : والمحرك ينفصل بتقابل يخصه وهو أن يحرك بنفسه . . . . وقد يحرك بغيره .

راجع أرسطو : De Gen. i. 7. 324 a 30 sq. .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

بتوسط شيء آخر إمّا واحد وإمّا أكثر من واحد ، وهذه الوسائط هي آلات أو كالآلات للمحرك . وأما الصناعة فإنها لا تحرك بذاتها بل تحرّك بآلات [١] . وما يتحرك عن محرّك بهذه الصفة فله أكثر من محرك واحد فيكون له محرك أخير وهو الشيء الذي يلي المتحرك [٢] كالقدوم للخشبة ومنه أو هو الصناعة [٣] . والأخير على ما تبيّن لا يحرك دون الأول ، فأما الأول فإنه يحرك دون الأخير ، فإن الحركة إنما توجد في حين وجودها بحضور تحريك المحرّك الأول . فالمحرّك الأول فاعل الحركة وإليه تنسب [٤] كما تبين في الثامنة .

وكل متحرك يكون المحرك الأول فيه طبيعة فهو طبيعي ، وكل ما يكون المحرّك الأول فيه صناعة فهو صناعي [٥] كيف كانت آلاته .

وأمّا ان الصناعة قد تتغير فذلك بالعرَض أو بالقصد الثاني ، وقد تبيّن كيف يكون ذلك في الثانية [٦] من السماع [٧] .

---

(١) راجع السماع ورقة ٥٠ الف : إن كل ما ليس بذي نفس فليس محركاً بل هو متحرك منفعل ، وإنما هو محرك باقتران المحرك به .

(٢) السماع ورق ٣٦ الف : وقد ثبت في أقاويلنا في الكون والفساد البرهان على أن الفاعل يلي المنفعل ويماسه . وبمثل ذلك بعينه يمكنه أن يبين أن المحرك يلي المتحرك والذي نريد هنا أن المحرك القريب عندما يبتدىء بالحركة يلي المتحرك . راجع الكون . وورقة ٨١ ب : فالمحرك اذا حرك المتحرك فقد ماس هذا المحرك بطبيعة ذلك المتحرك والمتحرك ممسوس . وورقة ٨٢ ب : إن كل متحرك فهو يتلو محركه الأقرب ضرورة . . . . فالمتحرك والمحرك يتماسان . قارن أرسطو : Phys. VII. 2. 243 a 3

(٣) راجع التعليق ٢ . ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٢ الف .

(٤) راجع السماع ، ورقة ٨٠ الف : فان الإنسان يحرك اليد واليد العكاز ، والعكاز يحرك الحجر ، والمحرك الاول هو الإنسان واليه ينسب الفعل في الحقيقة وهو المستحق الذم والمدح والعقاب والثواب . قارن أرسطو : Phys. VIII 5. 256 a 9 .

(٥) راجع أرسطو : Aristo. Phys. VIII. 4. 254 b 14; II. 1. 193 a 29 .

(٦) المخطوطة : الثامنة .

(٧) إن الصناعة كما ذكر (النص ، ص ٢ سطر ١٢) لا تحرك بذاتها بل بآلاتها ، ويبين ابن باجة معنى « القصد الثاني » قائلاً : (ورقة ٩ الف) « فان إنساناً اذا قصد إنساناً ليحاربه فقد قصد ليحارب من يعاونه لكن بالقصد الثاني لا بالأول » والصناعة توجب التغير وتكمل ما تركتـــه الطبيعة ناقصاً . قارن أرسطو : Phys. II. 2. 194 a 36; II. 8. 199 a 15 .

(ورقة ١٣٩ ب) والصور كيف كانت إمّا أن تكون صناعية أو طبيعية [١] . والصور بالجملة هي كمالات [٢] الأجسام التي فيها . وليست كمالات فقط ، بل كمالات متمكنة فيها كالملكات . والكمال إذا كان بهذه الحال سمّي استكمالاً . فالصور إذن استكمالات الأجسام ذوات الاستكمالات بالقوة . وهذه الاستكمالات ضروب [٣] : منها ما لموجودات التي فيها تفعل أفعالها دون أن تتحرك بالذات ومنها ما تفعل أفعالها وهي تنفعل .

---

(١) والفرق بين الصور الصناعية والصور الطبيعية ، أن الأولى وإن كانت موجودةفي موادها لا تقدر أن تحرك ماهي فيه ولا الغير ، كما أن الطبيعة تقدر على ذلك . راجع ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٢ ب : « وليس للصور الصناعية وهي الموجودة في موادها قوة على أن تحرك ماهي فيه ولا على أن تحرك غيرها . وهذا هو الفرق بين الصور الصناعية وبين الطبيعية . فان الصور الطبيعية فيها قوى يحرك بها الأجسام ويتحرك بها الأجسام أيضاً على أنها الحركة . قارن أرسطو : Phys. II. 1. 193 a 30 – 65

(٢) الكمال ، والاستكمال ، وصفه ابن باجة في شرحه على السماع الطبيعي ، ورقة ١٥ ب : « ومن الموجودات التي هي أجسام أو في أجسام من جهة أنها أجسام مّا هي محدودة بالطبع كالانسان والفرس ، ومنها ماهي محدودة بعرض وليس لها في أنفسها قدر يخصها ، فالاول لا يمكن أن يوجد فيه شيء بجزء لأن الكمال متى لم يوجد لم يكن ذلك الوجود » . ورقة ١٦ الف : « وأما الذي يبقى فيه المتغير واحداً بعينه فظاهر أن التغير لا يكون في الجوهر فان كان من عدم الى وجود كالتغير من الجهل الى العلم سمي استكمالاً » . ورقة ١٦ ب : « فالكون والفساد ليسا بحركتين وكذلك الاستكمال وهذا ما لم يلتفته أرسطو بل أجراه مجرى الحركة في مكان آخر ، فالحركة اذاً هي لموجود بالكمال ومن وجود بالكمال والى موجود بالكمال » .

وأما أرسطاطاليس فانه يقول إن الحركة هي استكمال المادة ، والنفس كمال الجسم ، انظر : Phys. III. 1.201 a 10, b 4; 2. 202 b 7; VIII. 1. 251 a 9; Met. XI. 9. 1065 b 16, 33

(٣) ابن باجة تكلم على مراتب الكمال في السماع ، ورقة ٢٠ ب : « فان وجود الشيء في المكان جنس من أجناس الكمال وهو على مراتب : فاقلها أن يكون في موضع واحد فقط ولا يبارحه حتى يفسد ، ثم من بعد ذلك أن يتحرك حتى يكون في جميع تلك المواضع في زمان زمان فيكون أبداً بالفعل وبالقوة ، والمرتبة الثالثة أن يتحرك فيها على الاتصال » .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولما كان كل متحرك فله محرك [١] كانت هذه إمّا أن تتحرك عن محرك خارج عنها ، كأكثر الأجسام الصناعية ، وإمّا أن يكون [٢] محركها فيها . وهذه في الصناعة كالميكانات [٣] التي تحركها لتفعل أفعالها تكون فيها زمانا ، وقد لخصت هذه في العلم المدني [٤] .

واما الطبيعية [٥] فحركها في جميعها ، والجسم الطبيعي مؤلف من محرك ومتحرك [٦] . وأما الصناعية فإن المحرك فيها خارج عن المتحرك ، وهذا المتحرك مقارن بالعرض .

وأما الطبيعية فليست كذلك . وأما هل يوجد من الطبيعة شيء شبيه بالصناعة ففيه موضع فحص غير أنه يشبه ، إن كان ذلك ، أن يكون بوجه آخر . والأجسام الطبيعية انما تتحرك الى مواضعها التي لها بالطبع [٧] إذا كانت

---

(١) قارن ابن باجة ، ورقة ١٣٠ الف : « وقــد تبين في الثامنة أن كل متحرك فله محرك » .

(٢) المخطوطة : ومنها ما يكون .

(٣) يقول ابن باجة في مواضع آخر ، السماع ، ورقة ٣٢ ب : « فان هذه الميكانات والاشياء الصناعية التي يخفى محركها يظهر للحس انها تتحرك من قبلها فيقع العجب منها » . وأيضاً ورقة ١٣٠ الف « وهذا (المحرك) قد يكون طبيعياً وبذاته وهو كأصناف الحيوان ، وقد يكون صناعياً كالميكانة » . وقد ذكر أرسطو : automatic machines ، انظر: Catapult; De Gen. An .. II 1. 734 b 10 أنظر Politics 1331 a .

(٤) الظاهر أن ابن باجة أشار إلى كتابه في السياسة أو العلم المدني كما يذكره ولكن هذا الكتاب ما وصل إلينا ، وقد ذكره مراراً في كتابه تدبير المتوحد ، قارن ص ٤ ، ٢٩ ، ٥٥ ، (ص ٤ : وقد لخصته في العلم المدني) .

(٥) المخطوطة : الطبيعة .

(٦) قارن ابن باجة ، ورقة ٥٣ ب : « أما الأجسام الطبيعية فقد تلخص القول فيها وبيّن أن حركتها من غيرها ولذلك لا يمكنها أن تقف بوجه ، وأن الجسم الطبيعي مؤلف من المحرك والمتحرك على جهة تأليف الحدّ لا على جهة التركيب حتى يكون هذا في جزء وهذا في جزء آخر » .

(٧) الأجسام الطبيعية لها مكان بالطبع ، انظر ارسطو : Phys. IV. 1. 208 b 8; VII. 3 253 b 35

في المواضع الخارجة عن الطبع ، فعند ذلك توجد فيها القوة [١] على ما في الطبع فلذلك حركاتها لها . إنما هي تنحو من أنحاء ما [٢] بالعرض . لأن وجودها في مواضع غير طبيعية انما هو لعايق يعوقها ؛ فإذا زال العايق صارت [٣] الى ما لها بالطبع . فلذلك ظن في هذه أن المحرك هو المتحرك وليس كذلك [٤]. فإن الحجر من جهة أنه بالقوة أسفل ويحرّك من طريق أنه ثقيل فالمتحرك [٥] فيه هو القوة على الأسفل والمحرك [٦] هو الثقل [٧] . فلذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذي فيه .

وليس في المتحرك وجود مضاد لمحرك [٨] إذ المتحرك قوته فقط . وليس

---

(١) القوة يعرفها ابن باجة في ورقة ١٨٩ ب : « القوة تقال على الاستعداد الذي يكون به الشيء كذا وكذا » . وقارن أرسطو : Arist : Met. 12. 1019 a 15 .

(٢) ولشواهد « انحاء ما » راجع النص نفسه (آخر الفصل الثاني « حيوانات ما ») ، السماع ، ورقة ١٥ ب : « أجسام ما » ؛ أيضاً ، ابن سينا : الشفا (مخطوط بودليانا) ورقة ١٨٢ الف : « أو أن يكون الذي يتخيل الواناً ما مشمول العين » ؛ ورقة ١٨٣ ب سطر ٢٢ : سببها اتصالات ما لا يشعر بها .

(٣) المخطوطة : صار .

(٤) قارن ابن باجة ، السماع ورقة ٥٠ الف : « فان المحرك ضرورة يجب أن يباين المتحرك وهذا شيء لا يمكن في الاسطقسات لأنها بسائط ومتشابهة الأجزاء . فقد بان أن كل ما ليس بذي نفس فليس محركاً بل متحرك منفعل وانما هو محرك باقتران المحرك به » . ويقول أرسطو : «So we are left with a mover, and a moved, and a goal of motion »» (Phys. V. 1 224 b 6)

(٥) المخطوطة : المحرك .

(٦) المخطوطة : المتحرك .

(٧) النص ، ورقة ١٤٣ ب : كالثقـــل في الحجر فانه يحرك حيناً وحيناً لا يحرك « .... يحرك حيناً ولا يحرك < حيناً > كالثقل » .

(٨) المخطوطة : للمتحرك .

كذلك ذوات الأنفس[١] . فان المتحرك ذو صورة له من أجلها فعل ما ، والمحرك إما أن يحرك حركة مضادة <أو> يحركها للطبيعة[٢] ، كرفع اليد الى فوق ، والطفر فانه يتحرك به الجسد وهو ثقل الى فوق ، فلذلك يحرك النفس بآلة[٣] وهو الحار الغريزي أو مايجري مجراه .

---

(١) فلا تحتاج الى محرك خارج فانهـــا تتحرك بذواتها : ابن باجة ، السماع ورقة ٤٨ الف : « والمتحركة بذواتها بعضها من تلقائها وهو الذي لا يحتاج في تحريكه الى آخر غيره كأنواع الحيوان » . ورقه ٥٠ الف : « والصنف الثالث المتحرك من تلقاله وهو يتحرك كالحيوان وهو متحرك عن غيره والكنه فيه » . أيضاً أرسطو : Phys. VII. 2 243 a 14; VIII. 4. 254 b 15 .

(٢) فتوجد في المتحركات بذواتهـــا حركتان ــ الطبعية والقسرية . راجع ابن باجة ، السماع ورقة ٥٠ الف : « وأيضاً فالمتحركات بذواتها منها ما يتحرك طبعاً ، ومنها ما يتحرك خارجاً عن الطبع وقسراً ، فان حركة الحيوان الى فوق هي خارجة عن الطبع ، وقسراً لأنه قد قهر على ما في طبعه ضده » . قارن أرسطو : Phys. VIII. 3. 254 b 20 .

(٣) النفس والروح مترادفان عند العرب ومشتركان عند الفلاسفة . انظر تدبير المتوحد ص ١٨ : والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس ، ويستعمله المتفلسفون باشتراك . فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى ، ولذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح طبيعي ، وروح حساس ، وروح متحرك ، ويعنون بالطبيعي الغذائي إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية ، ويستعمل على النفس لا من حيث هي نفس بل من حيث نفس محركة ، والنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع » . السماع ورقة ٤١ الف : « وأما الروح الغريزي فقبه المحرك الذي لا يتحرك وهذا يحرك الحيوان ، وبهذا يوجد الحيوان متحركاً من تلقائه . وإذا ذهب هذا الروح عند موت الحيوان بقيت تلك (المتوسطات) غير متحركة ولا محركة » . الحيوان ورقة ٩٦ الف : « فهناك النفس والآلة الأولى على ما تلخص في الرابعة هي الحرارة الغريزية فحيث ينبوع الحرارة الغريزية فهناك النفس ، والقلب على ما شوهد بالتشريح هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فالقلب هو مبدأ الحيوان ، فاما إن النفس حيث الآلة الأولى فإن ذلك قد تبين في الثامنة من السماع » . وأيضـــاً النص ، ورقة ١٤٥ الف : وهذه الحرارة هي آلة النفس . قارن ارسطو : Arist. De Motu. Animalium. 10. 703 a 10; De Anima II. 4. 416 b 29; Parv. Nat. 14 VIII. 474 a 35 et sq.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والصور صنفان : استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات . ما يتحرك دون آلة بل يتحرك بجملته . ومنها استكمال لجسم طبيعي متحرك بآلات . والأول يقال عليه الطبيعة بخصوص والثاني يقال له نفس [١] .

فالنفس استكمال لجسم طبيعي آلي . والاستكمال (ورقة ١٤٠ ألف) منه أولى [٢] ومنه أخير [٣] . فإن المهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندسا [على الكمال] الأخير . فاذا هندس كان على كماله الأخير . والنفس هي الاستكمال الأول [٤] . فلذلك هي استكمال أولي بجسم طبيعي آلي . ووجود الجسم ذا نفس هي الحياة ، فكل جسم متنفس حيّ .

(١) قارن ابن باجة ، السماع ، ورقة ٨ الف : « وذلك ان الأجسام ما يفعل فعله دون آلات كسموّ النار وهبوط الحجر وصور أمثال هذه تخص باسم الطبيعة ، ومنها ما يفعل فعله بآلات كاغتذاء النبات وحركة الحيوان ، وصور أمثال هذه الاجسام يقال لها نفس » .

(٢) والكمال الأول ، بالجملة ، هو الذي عند وجوده يستعد الجسم لقبول الصورة من غير أن يتغير بالذات لا بالعرض . راجع النص نفسه ورقة ١٥٥ ب ، والتعليق الآتي .

(٣) لقد أوضح ابن باجة الفرق بين الكمال الأول والأخير في السماع ورقة ٤٩ الف و ب : « وكذلك المهندس عندما ينام أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة فهو مهندس بالقوة على غير هذا الوجه الذي به المتعلم مهندس . فان قوة المتعلم هي إما جهل أو يقترن بها جهل . وإما النائم أو الذاهل عن علمه فليس قوته جهلا ولا مقترنة بجهل بل هو على حال مقابلة للجهل ، فان المهندس النائم ليس يصدق عليه جاهل بالهندسة كما يصدق على من لا يعلمها من الناس الطبيعيين » . أيضاً النص ورقة ١٥٥ ب : « وأعني بقولي الأول كما يقال في المهندس حينا لا يستعمل علمه بالهندسة ، والموسيقار مالا يستعمل صناعة الموسيقى . . . حين يستعمل اللحن » . وأيضاً ورقة ٢٢٠ ب : « فالنفس إذا قيلت على الكمال الأول كانت قوة منفعلة وإذا قيلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة ، إلا أن النبات أعطي كماله الأخير ولم يعط الكمال الاول ،فرداً ولذلك لم يوجد للنبات حس ، فان الحس كمال أول ، وكماله الأخير أمور غير محدودة بل هي بالذات غير متناهية وإنما تتناهى بالعرض .

(٤) راجع النص نفسه ورقة ١٥٥ ب : « إن النفس هي الاستكمال الاول ».وقارن أرسطو: Arist : De Anima II. 1. 412 b 5.

ويتبين ان النفس من المتفقة أقوالها . فان قولنا «استكمال» يقال بتشكيك[١]، وكذلك قولنا «جسم» وكذلك قولنا «آلة»؛ فالنفس إذاً يقال لها بالنحو من التشكيك الذي يقال به الضعيف والكثير وما جانسه . فلذلك يجب أن نفصل فيقال ان النفس الغاذية هي استكمال الجسم الآلي المتغذي، والحسّاسة استكمال الجسم الآلي الحاس، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل . وأما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه .

وكل علم على ما يقوله أرسطو حسن جميل[٢] . غير أن بعضه أشرف من بعض، وقد عددت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة . والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها . وأيضاً فان كل علم مضطر الى علم النفس[٣] فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي بالحد على ما بيّن في مواضع أخر . وأيضاً فإن من الأمور القايمة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره . ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وما هي وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق[٤] بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الأمور .

وأيضاً فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعي دونها . وأما الحكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس .

---

(١) الاسم إن كان حصول معناه في بعض الافراد أول وأشد من الآخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو عند المنطقيين مشكك، والحال تشكيك ومعناه اظهار الشك ويستعمل للاشتراك والابهام، انظر محمد على التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٧٨٠، أيضاً Goichon : Lexique p. 162 .

(٢) قارن أرسطو : Arist, De Anima. I. 1. 402 a .

(٣) قارن أرسطو Arist : De An. I. 1. 402 a 4 .

(٤) المخطوطة : لاوثيق .

وأيضاً فان العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة ، وإما بشرف الموضوع وإعجابه كالحال في علم حركات النجوم . وعلم النفس فقد جمع الحالين معاً . وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعاً ما خلا العلم بالمبدأ الأوّل . فيشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مبايناً (١) لسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات (٢) عنه أيضاً . وأيضاً فان العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس (٣) والعقل وإلا كان معلوماً بوجه أنقص .

وأكثر الوجوه التي يعلم بها المبدأ الأول العلم الذي يستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس .

والعلم بالشيء ينسب إليه أنواع من النسب (٤) أولاها وأحراها بالتقدم علم (٥) ما هو ، والآخر علم لواحقه الذاتية الخاصة به ، والثالث (ورقة ١٤٠ ب) علم لواحقه الذاتية العامة (٦) — علم على سبيل الاستعارة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١) المخطوطة : مباين .

(٢) المخطوطة : مباينه للموجودات .

(٣) وكتب ابن سينا في شرحه على كتاب النفس لأرسطاطاليس : (عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ص ٧٥) أما معونتها في العلم الطبيعي فظاهر لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . . . . وأما في العلم الالاهي فلأن من النفس يتوصل الى معرفة الأمور المفارقة وتصور كيفية الإدراك بالعقل .

(٤) قارن ابن باجة ، ورقة ٢٠٩ الف و ب . « والعلوم اليقينية ثلاثة : أحدها اليقين بوجود الشيء فقط وهو علم الوجود ، وقوم يسمونه علم انّ الشيء . والثاني اليقين بسبب وجود الشيء فقط ، وقوم يسمونه علم لِمَ الشيء . والثالث اليقين بهما جميعاً » . قارن أرسطو : Met. III. 2. 996 b 14; 1030 b 20; 1086 b 5; 1086 b 33; 999 b 26. Anal. Pos. I. 11; II. 19. 100 a 6; I. 24. 85 b 13; Zeller: Arist. Vol.I. 194.

(٥) المخطوطة : على .

(٦) المخطوطة : العامية .

وعلم ما الشيء[١] إما[٢] غير تام ، وهو أن يعلم بأحد أجزاء حده[٣] التامة — وهذا أصناف ، وتلخيص أصنافه في غير هذا الموضع — وإما تام وذلك أن يعلم بما يدل عليه حده .

والحد يقال بتقديم وتأخير على معان يشترك كلها في وجودها مساوية في الحمل على الشيء فهو لذلك خاصة بالشيء . والمقولة تتأخر هي بتأخر كل ما ألف من أشياء لا يتقوم بها الشيء ، وقد تبين في غير هذا الموضع أن الأشياء المقومة للشيء هي أسبابه[٤] . والحدود المتأخرة هي <لا> تأتلف من أسباب بل إنما ألفت[٥] من اللواحق ، وهذه قد تكون بعيدة وقريبة[٦] وتكون ذاتية وغير ذاتية .

والحد الذي يقال بتقديم هو ما ألف من الأسباب وهذا أيضاً أجناس كثيرة ، منها ما يؤلف من الأسباب البعيدة ومنها من القريبة ، وهو أخلق أن يكون حداً .

http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(١) المخطوطة : لشيء .
(١) راجع النص نفسه . الصفحة الآتية : وأيضاً فان من العلوم ..... أولا علم الشيء .
(٢) المخطوطة : ما .
(٣) قارن أرسطو Ana. Pos. III. 10. 93 b 29 . وابن رشد عرف الحد فقال : « هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه » تلخيص ما بعد الطبيعة ، حيدر آباد ص ٤٤ .
(٤) قارن أرسطو Arist. Phys. II. 3. 194 b 23 .
(٥) المخطوطة : الفت .
(٥) إن الكاتب غلط في كتابة « ألّفت » مرة بعد أخرى ، فكتب « الفت » في سائر المواضع : ورقة ٩٠ الف : فلذلك الفت (الفت) من أمثال هذه .
(٦) قارن ابن باجة ، ورقة ٢١١ ب و ٢١٢ الف : « وكل واحد من هذه (أي الأسباب) إما قريب وإما بعيد . . . . فان السبب الذي بالذات لا بد أن يكون قريباً أو بعيداً أو أعم أو أخص أو بالقوة أو بالفعل » .

والأسباب بالجملة أربعة (١) : المادة والفاعل والصورة والغاية . وهذه قد تكون خاصة وقد تكون عامة بأن تجنس صورة لكنها عامة . والأحرى أن يكون حداً بالتقديم ما ألف من الخاصة (٢) . وكذلك قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل . والأحرى أن يكون بالتقديم ما ألف منها بالفعل .

وهذا الصنف من الحدود إما أن يكون معلوماً بنفسه فيكون معطى ، وإما أن يكون مستنبطاً ، والاستنباط إما بطريق القسمة أو بطريق التركيب ، كما بيّن في غير هذا الموضع (٣) . وأمثال هذه الحدود تجري مجرى الحدود والمعطيات (٤) ، وإما أن يستعمل في استخراجها البرهان المطلق ، وهذه ثلاثة أصناف (٥) ، إما أن يكون نتيجة برهان أو مبدأ برهان أو يكون برهاناً متغيراً بالوضع (٦) ، وهو أكمل الحدود وأولاها بالتقديم .

وأما الأدلة (٧) فانها تفيد أجزاء الحد بالعرض لا بالذات . وقد لخصت هذه كلها في انالوطيقا الثانية .

http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١) ابن باجة ، السماع ورقة ٥ ب : « ووجد العلم بوجودها أولا في الثلاثة التي هي المادة والصورة والفاعل بينا ، ووجد الرابع هو الغاية مشكوكاً فيه . ورقة ٢١١ ألف : فقال والأسباب أربعة فعددها » . قارن أرسطو : Arist. Phys. II. 3. 195 a 15; 194 b 23 — 195 b 21; Met. w. 2; An. Pos. 94 a 20.

(٢) قارن أرسطو : Arist.An. Pos. II. 13. 97 b 25 — 30 .

(٣) ابن باجة كثيراً ما يشير الى طرق الاستنباط . راجع الحيوان ورقة ٩٢ الف : « فأسباب الشيء قد يدرك بالحس وقد يدرك بالقول وذلك إما بالتقسيم أو بالتركيب أو بالبرهان أو بالدليل » . الآثار العلوية ورقة ١٧ ب فان الحدود كما قيل في انالوطيقى تؤلف إما بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق البرهان . وهذه الطريق غير طريق كتبها بقراطيس » . قارن أرسطو : An. Pos. II. 5. 91 b 12; Phys. VIII. 1, 252 a 24 وابن رشد : السماع ص ٢١ ، حيدر آباد .

(٤) قارن أرسطو An. Pos. I. 2. 72 a 15 — 24; II. q. 93 b 21 .

(٥) أرسطو : Arist : An. Pos II. 10. 94 a 21 .

(٦) أرسطو : An. Pos. II. 10. 94 a 2, a 21 .

(٧) الدليل عرفه أرسطو بأنه قضية برهانية تثبت بالضرورة أو بالاطلاق An. Pos. II. 27. 70 a 7

وإذ كنا نطلب في النفس هذا النحو من العلم ، وأخلق به أن يكون مرامه صعباً ، إلا أنه وإن كان صعباً فليس بغير ممكن .

وأما أن تكون النفس ليست من المعطيات من حدودها فذلك بيّن . وأما أن تكون من المستنبطة حدودها فذلك بيّن .

وأيضاً فان من العلوم التي تتلو (١) أولاً علم ما الشيء (٢) وكأنها كال له . فهو ان يعلم هل ذلك الشيء واحد أم ليس بواحد . فإن كان واحداً فهو ذو أجزاء ، أم ليس بذي أجزاء وإن كان ليس بذي أجزاء فهل هو ذو قوى أو هو قوة واحدة ، وهذا كله يجب أن يطلب في علم النفس (٣) . فان هذه كلها آراء لمن تقدم . فان من تقدم قد رأى أن النفس تدل على كثير على نحو من أنحاء المشككة أسماؤها . ومنهم من رأى أنها ذات أجزاء كثيرة على طريق الانفصال على ما يراه ديمقراطيس (٤) ومن يقول بالأجزاء (ورقة ١٤١ ألف) . ومنهم من رأى أنها واحدة ذات أجزاء بالموضوعات على ما يراه جالينوس الطبيب (٥) .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١) المخطوطة : تتلوا .
(٢) قارن أرسطو : De Anima. I. 1. 402 a 12 .
(٣) أيضاً .
(٤) رأى ديمقراطيس أن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل ، راجع ابن باجة ، الكون ، ورقة ٨٠ ب : « أو أجزاء لاتنقسم ولا تنفصل كما يراها ديمقراطيس » . قارن أرسطو : De An. I. 2. 404 a 1; 405 a 10 .
(٥) قارن كراوس (P. Kraus) ووالتر (R. Walzer) : Galeni Compedium Timaei Platonis ، النص العربي ص ٦ : وجعل النفس التي فيه من الجوهر الذي لاينقسم الباقي دائماً بحال واحدة ومن الذي ينقسم في الأجسام ؛ ص ٧ : ثم ان طيماوس من بعد هذا الكلام يصف كيف تنقسم نفس العالم في جميع أجزائه ؛ ص ٩ : ثم قال فلما أتم خلق العالم قسم الأنفس وجعل عددها كعدد الكواكب وصيّر كل واحد منها في واحد من الكواكب وأراها طبيعة العالم وسنّ لها السنن وبينها لها » . أيضاً برجستراسر (Bergstrasser) : Galeni in Hippocratis De Septimanis ، ص ١٠٠ : « أعني النفس فجزّأها بأجزاء سبعة . فقال ان النفس سبعة أجزاء ، فاعلموا أنه ليس (أبقراط) وحده قال ان النفس مركبة من أجزاء شتى سبعة لكن ذكر أكثر أفاضل الفلاسفة ووجوههم شبه أفلاطون وأصحابه » .

وهذا رأي قد كتبه فلاطن في طيماوس [١] .

وما يجري هذا المجرى في النفس خاصة ويتشوق إليه أولاً حتى يكاد أن يكون الطلب لعلم النفس إنما هو من أجل هذا ـ فهو : هل هي مما تفارق أو ليست جملة مفارقة . ولذلك تجد أرسطو يقول في أول المقالة الأولى [٢] ، إن وجد للنفس فعل يختص به فيها دون الجسد أمكن أن تفارق . فانما بدأ بهذا القول قبل أن يشرع في الفحص عن هذا لأجل هذا الشوق السابق . وهذا كله مما يزيد هذا الجزء من العلم الطبيعي صعوبة .

وإذ كنا مزمعين [٣] على القول فهل هذا من النظر في الأجسام التي هي فيها أو من اللواحق التي تنسب الى الجسد [٤] الذي [٥] هي فيه ، كالصحة والمرض ، أو من الأفعال التي تنسب اليها كالغضب والرضا [٦] . فانها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة اليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها إما من أجل [٧] الجسد أو به [٨] .

ولما كان الحد على ما تبيّن في أنالوطيقا الثانية [٩] لا يمكن أن يأتلف حتى

---

(١) انظر ورقة ١٨٧ ب (ابن باجة) : « ولذلك لما رأى فلاطن إن النفس مفارقة ، مفارقة منى ، ولزم عن هـــذا أن تكون أنفس بلا نهاية بالفعل » قارن أفلاطون : Plato : Timaeus (Trans.), Jowett, Vol. III. 35, 37 ؛ أرسطو : Arist : De An. I. 2. 404 b 16 .

(٢) أرسطو : De An. I. 1. 403 a 10 . أيضاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، نشر أحمد الأهواني ، ص ١١ .

(٣) كثيراً ما يستعمل ابن باجة « أزمع على » و « أزمع ان » ، الحيوان ، ورقة ٩١ ب : مزمعاً أن يكون ، ورقة ٩١ الف : مزمعاً أن يجري ؛ تدبير المتوحد ص ٦١ . والتعليق ١٠ .

(٤) المخطوطة : الحد .

(٥) المخطوطة : الى .

(٦) المخطوطة : المرضي .

(٧) المخطوطة : داخل .

(٨) أرسطو : De An. I. 1· 403 a 5—15; 403. a 28; 403 b 16; 402 a 6 .

(٩) أرسطو : Arist : An. Pos. 97 b 7; 28 .

يوجد الجنس الذي يوصف به ، فانه متى وضعنا حداً لم يأتلف من جنس الشيء كان أجزؤه مدلولاً عليها بالأسماء المشتقة . إذ لا يمكن أن يحمل أمر على شيء ما مدلولاً عليها بالمثال الأول غير الجنس ، وكان هذا الحد [1] ينبئ عن وجود أمر في موضوع لم يصرح به فيكان ناقصاً ومنبئاً بنقصة . فلذلك يجب أن نفحص أولاً عن الجنس الذي يجب أن يحمل عليها وتوصف به ، لنجد به السبيل الى التحديد . فإن الجنس والفصل كل واحد منها يوجه غير الوجه الذي به الآخر ، لأن الجنس هو الفصل بالقوة على أنه يتصور به . فهو بالقوة بنحو شبيه بالقوة التي تقال على المادة [2] . فهو بالقوة شيء خارج عنه .

وأما الفصل فهو الحد بالقوة كما يقال ان الكل فيه أجزاؤه بالقوة . والجنس موجود في الفصل بالقوة على جهة مناسبة لوجود الجزء في الكل . هذا متى أخذ كل واحد منها يدل على جملة المجتمع ، فكان ذلك جنساً من حيث هو جنس وهذا فصلا [3] من حيث هو فصل . فأما اذا أخذ من حيث الحد [4] < فالجنس > نتيجة برهان والفصل مبدأ برهان أو يجريان مجراهما . وذلك من حيث هما أجزاء المحدود كان عند ذلك كل واحد منها الحد بالقوة بأنحاء أخر على ما (ورقة ١٤١ ب) في كتاب الحروف [5] .

---

(١) المخطوطة : داحل .

(٢) شبّه ابن باجة الجنس بالمادة والفصل بالصورة . فالمادة وصفها أرسطو بالقوة والصورة بالفعل ، قارن أرسطو :
Met. 1043 a 19 : « For the formula that gives the differentiae seems to be an account of the form and the actuality, while that which gives the components is rather an account of the matter ». Also De An. II 1 412 a 10.

(٣) المخطوطة : فصل .

(٤) المخطوطة : الجسم .

(٥) راجع أرسطو : Met. Z 12. 1037 b 29 Sq. ؛ وابن رشد ؛ تفسير مابعد الطبيعة ، بيروت ، ص ٩٤٧ و ٩٥١ و ٩٠٦ .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولما كانت الطرق المسلوكة في استخراج الحد على ما تبين في أنالوطيقا الثانية ثلاثاً(١) : طريق التقسيم ، وطريق التركيب ، والطريق المستعمل فيها البرهان ، فأيّ الطرق يجب أن تسلك [...] حداً للنفس ؟ فطريق التقسيم لا يمكن فيها(٢) ، إذ الجنس الذي تترتب فيه ليس بمعروف فإنه لو كان ظاهراً بنفسه لما وقع التنازع فيها هل هي جسم أم لا .

وأما الطريق المستعمل فيها البرهان فذلك أيضاً غير ممكن فيها ، فان التصورات التي تصورت بها ليست واحدة(٣) ، وبعضها مركب من أشياء ليس بعضها لبعض بالذات ولا هي لازمة عن مقاييس فيمكن أن تنظر أوثقها فتستعمله . وفي الجملة ليس فيها لدينا سبيل نقدر بها على تقديم بعضها على بعض . وأيضاً فانا(٤) متى تأملنا تلك التصورات التي اقتسمتها الأقدمون من المتفلسفين ، لم نجدها لا متناقضة ولا متلازمة ، لكن يظهر منها لمن تأملها أن النفس مما يقال باشتراك . فإن أمكن في تصوراتها أن تعقل ويطلب البرهان عليه – إن يكن(٥) – إنما وجدنا حداً من حدودها يقال عليه النفس ، ولم نجد المعاني التي يقال عليها النفس . فان النفس إن قيلت باشتراك فانما يقال بالنوع المشكك فيه . فلم يبق إلا طريق التركيب .

وظاهر أن طريق التركيب انما استعمل فيها لسبق العلم بوجوده ، والنفس من الأمور الظاهرة الوجود ، وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة . وهو من فعل مَن لا يعرف الفرق بين المعلوم(٦) بنفسه والمعلوم(٦) بغيره . فان

(١) المخطوطة : ثلثة .
(١) واجع التعليق ٥٢ .
(٢) قارن أرسطو De an I. 1 402 a 18 — 20 .
(٣) المخطوطة : واحداً .
(٤) المخطوطة : فان .
(٥) المخطوطة : يكون .
(٦) المخطوطة : الملوم .

من المعلومات المعلومات الأُول ، ان الفرس والانسان ذو نفس ، لكن هذا النحو من الفكرة إنما يلتئم (١) بالنظر في كل ما يقال عليه النفس ، فلذلك ينظر في أنفس جميع الحيوان ، لأن في صور النبات موضع فحص .

وهذا النحو من النظر لم يكن مَن تقدم أرسطو ينظره . فان قصد المتقدمين (٢) إنما كان في نفس الإنسان خاصة حسب ما يرشد اليه نظرهم في الأمور المدنية التي كان الفحص في ذلك الزمان مقصوراً عليها فليس انما تنظر أنواع الأنفس لهذا (٣) الغرض فقط (٤) بل لأن العلم بكل واحد من الأنفس جزء من العلم الطبيعي .

فنقول : إن كل نوع من الحيوان فهو جسم مركب غير متشابه الأجزاء (٥) ولا متصلها ، بل أجزاؤه منفصلة بنهايات تخصها ، يلتقي بعضها بعضاً إمّا على التمام وإمّا على مفصل ، وهو إذا كان أحدهما يتحرك في الآخر ، فان هذا شامل لكل حيوان . وأيضاً فان من (ورقة ١٤٣ الف) الأمور المعروفة ان كل حيوان فهو متحرك حساس ، وهو يحس بأجزاء تتحرك [وتحس] فهو مؤلف منها .

وبيّن أن الحيوان من جنس جسم وصورة ، وأما على [أي جهة] يقال انه مؤلف من جسم وصورة ، وهل النفس هي الجسم أو الصورة ، فذلك بيّن عند

---

(١) « التأم » ، كثيراً ما يستعمله ابن باجة ، راجع تدبير المتوحد ص ٣١ ؛ السماع ، ورقة ٩ الف « أمر رابع لا يلتئم وجود الشيء إلا به » ؛ « فان هذه متى وجدت التأم بها » ؛ ورقة ٨ ب : « لا يلتئم وجود بعض الأجسام » .

(٢) راجع أرسطو : De An. I 1, 402 b 4 .

(٣) المخطوطة : هذا .

(٤) الاشارة الى مطالعة العلم المدني .

(٥) ابن باجة ، الحيوان ، ورقة ٩٣ ب : « وأما مركبة متشابهة الاجزاء كالذهب والنحاس » .

من يثق بنظر نفسه . وقد بحث عن ذلك الاسكندر في كتابه في النفس (١) وبيّنه فليؤخذ من هناك .

واستقرّ الأمر على ما هو بين ان النفس هي صورة لمثل هذا الجسم (٢) ، واذا استعملنا التقسيم الذي لخصناه قبل لزوم هذا . وذلك أن النفس استكمال لجسم طبيعي آليّ (٣) ، فهذا يشمل كل نفس وكل قوة من قواها سواء كانت ذات قوى أو ذات أخرى .

ولما كان قولنا « استكمال » مما يقال بتشكيك ولم يكن قولنا « طبيعي آليّ » مترادفاً (٤) كقولنا « الكلب النباح » في الكلب (٥) ، فبيّن أن النفس مما

---

(١) العبارة شاهدة على أن الكتاب كان موجوداً باللغة العربية في عهد ابن باجة . وأظن أن ابن باجة أراد شرح الفارابي على تلخيص كتاب النفس للاسكندر الافروديسي الذي ذكره القفطي (تاريخ ، ليبسك ، ص ٢٧٩ تحت الفارابي) تحت عنوان « كتاب شرح الاسكندر في النفس » . فانه يعتمد على كتب الفارابي في العلوم الفلسفية كما يظهر من قوله ، ورقة ٢١٩ ب : « وكرر القول فيها ابو نصر ومكانه من هذا العلم مكانه . لكن لا يوجد في جميع كتبه التي وصلت إلى الأندلس هذا النحو من النظر » .

(٢) راجع أرسطو : De An. II. 2. 414 a 16 ؛ ولقد أوضح ابن سينا في الشفاء (ورقة ١٥٦ الف ، مخطوطة بودليانا) فقال : « فالنفس كمال أول . ولأن الكمال كمال الشيء فالنفس كمال لشيء ، وهذا الشيء هو الجسم وليس هذا الجسم لذي النفس كاله » .

(٣) ولقد صرّح ابن سينا ان النفس « ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيره ، بل كمال الجسم الطبيعي ، ولا كل جسم طبيعي ، فليس النفس كمال أرض ولا نار . بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحيوة التي أولها التغذي والنمو ، فالنفس التي نحدها هي كمال أول لجسم طبيعي آلى له أن يفعل أفعال الحيوة » أنظر أيضاً التعليق ٣٥ و ٣٨ .

(٤) المخطوطة : مردافا .

(٥) اصطلاح « طبيعي آلي » ليس مثل اصطلاح « الكلب النباح » ، فان الثاني مركب من المرادفين لان « النباح » ليس هنا فصل الكلب فقط : ابن باجة ، السماع ، ورقة ٤٨ ب : فقولنا المتحرك الذي ليس واحد من هذين مركب تركيب ترادف وتعاون ، كقولنا « الكلب النباح » لأن النباح « فصل الكلب » .

يقال بتشكيك [١] وانها من المتفقة أفوالها .

وانها ليس هناك طبيعة واحدة تشتمل على جميعها [٢] فانها [٣] لو كانت متجانسة لكانت الأفعال متجانسة ، وأفعال الحيوان هي اغتذاء وحس وحركة وتخيل ونطق . وليس اثنان من هذه متجانسة فتكون القوى عليها متجانسة ، بل بعضها يتقدم بعضاً كالاغتذاء والحس ، وبعضها يناسب بعضاً كالحس والتخيل . وكذلك القوى والنفس بتقديم وتأخير وتناسب . فلذلك لا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد ، ولذلك لا يمكن أن تستعمل فيها الطريقة [٤] البرهانية .

وإغفال هذا النظر أحد الأسباب الذي له ذهب على الأقدمين أمرُ النفس . فإن الأقدمين كان الجميع منهم متفقين على أنهـا جوهر [٥] ، فلذلك كانوا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١) راجع النص ، والتعليق ٤٠ . أيضـاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، الاهواني ، ص ١٢ .

(٢) قارن أرسطو : Arist : De Anima II. 2. 413 b11 .

(٣) المخطوطة : فانه .

(٤) المخطوطة : الطريق .

(٥) عند صاحب التعريفات هناك خمسة جواهر تحت كل حقيقة – الهيولى ، الصورة ، الجسم ، النفس ، والعقل – المادة الأولى جوهر يمكن له الدوام أو عـدم الدوام ، وتقبل الصور الجسمية والنوعية ، الصور الجسمية تدركها الحواس (على الدور) ، والجسم جوهر قابل للأبعـاد الثلاثة او الجواهر البسيطة . النفس او الروح الحيواني جوهر بسيط يمين قوى الحياة ، ويقدر على الاحساس وحرية الفكر ، وهو متصل بالجسم ، والعقل جوهر مجرد من المادة ، يتعلق بالجسم ويدبره . دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٠٢٧ (بالانكليزية) والفارابي عرف الجواهر الأولية بأنها أفراد متشخصة لها وجود بذاتها ، والجواهر الثواني هي أنواع واجناس توجد بوجود الافراد ، (انظر مسائل متفرقة ، حيدر آباد ، ص ٨ – ٧ ، وديتريصي ، ص ٨٩) . وابن سينا كتب فصلاً مستقلاً في الشفاء على هذه المسألة فقال : « ان النفس داخلة في مقولة الجوهر » ... وأخيراً قال : « فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا يختلف بها الأنواع ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع ، فالنفس إذن كال كالجوهر لا كالعرض ، –

يطلبون أن يجعلوها تحت أنواع الجوهر ، فقال بعضهم انها نار [١] ، وقال آخرون انها دم أو هواء [٢] . وبعضهم [٣] لما استحال عنده أن يكون جسماً رام أن يجعلها تحت مقولة أخرى . وبالجملة فكان الجميع منهم يرتبها في المقولات العشر .

ولما تبيّن لفلاطن انها يجب أن ترتب في الجوهر ، وتبيّن له أن الجوهر يقال على الهيولى [٤] وعلى الجسم وعلى الصورة [٥] ، وتبيّن له أنّ وضعها جسماً محال ، رامَ تحديدها من جهة ما يخصها . ولما كان يضع أنّ صور الأجسام المستديرة أنفس نظر فيما تشترك فيه هذه كلها ، فوجد الحس يختص

– وليس يلزم هذا أن يكون مفارقاً أو غير مفارق ، فانه ليس كل جوهر بمفارق فلا الهيولى مفارقة ولا الصورة » . (ورقة ١٥٨ ب . Bodl. Ms. Poc. 125). وفي خزانة الجمع الملكي الآسيوي ، كلكته ، مخطوطة عنوانها : « رسالة للأرسطاطاليس في النفس » ، والرسالة منسوبة لابن سينا في بعض من نسخها الموجودة بخزائن لندن وليدن ، وقد نشرتُ هذه الرسالة مع ترجمتها الانكليزية في « أرمغان علي » ، لاهور ، ١٩٥٥م ، تحت عنوان A Treatise on the Soul ascribed to Ibn Sina ، وهي محتوية على فصل في أن النفس جوهر ، واليك الفصل كاملاً : « الفصل الثالث : كل قابل للتضادات وهو بالعدد واحد فهو جوهر ، والنفس قابلة للبر والفجور والجرأة والجبن متضادات ، فالنفس جوهر ، وأيضاً فان كل متحرك للجوهر من ذاته هو جوهر ، والنفس محركة للجسم الذي هو جوهر فالنفس إذاً جوهر ، وأيضاً فان النفس جزء من الجوهر الذي هو الحيوان ، لأن كل حيوان نفس وجسم ، وجزء كل جوهر جوهر فالنفس إذن جوهر » .

(١) راجع التعليق ٥٨ .

(٢) قارن أرسطو : De An. I. 2. 405 a 22; 25; 405 b1 sq .

(٣) لعله أشار ابن باجة إلى أفكار انكساغورس (De An. 1. 2. 405 a 14) . انبدقلس (De An. 404 b 11) ، وغيرهما .

(٤) المخطوطة : المقولة .

(٥) قارن الفارابي : مسائل متفرقة ، حيدر آباد ، ص ١٩ . ديتريصي ص ٩٩ .

بالحيوان [١] ووجد الحركة تعمها ، كلها فلذلك حدها بأنها « شيء محرك ذاته » [٢] ، فان الشيء دلّ به هنا على ما يدلّ قولنا « موجود » . وانما حدّها [٣] كذلك لأنه كان يرى ان كل محرك فهو متحرك ، إذ كان لا يمكن (ورقة ١٤٢ ب) عنده أن يحرك شيء دون أن يتحرك [٤] ، وقد فحص عن هذا القول في السابعة من السماع [٥] .

(١) قارن أرسطو : Arist. : De An I. 2. 403 b 25 .

(٢) كما قال ابن باجة : ورقة ٣٣ ب : « فان كان محرك مّا أولّ يحرك لا بأن يتحرك عن غيره فذلك متحرك بذاته . قال هنا انتهى النظر بافلاطون ولذلك رسم النفس أنها شيء يحرك ذاته ، غير أن القول لم يلزم أن مثل هذا لا يحركه غـيره بالاطلاق ، بل انما لزم عنه أنه لا يحركه محرك خارج عنه فانما ألزم محالّ مّا ».
قارن أرسطو : De An. I. 2. 404 a 20; 406 b 11; 406 b 27; Phys. VIII. 9. 265 b 33.

(٣) المخطوطة : حدّه .

(٤) وابن باجة يبين في السماع الطبيعي (ورقة ٣٣ ب ، وقد نقل تحت التعليق ٨٦) إن أفلاطون إنما قال بان النفس شيء يحرك ذاته ولكن هذا القول لا يلزم منه ان مثل هذا لا يحركه غـيره بالاطلاق . بل الحاصل أنه لا يحركه محرك خارج عنه وهذا كما ترى ليس بـديد ، فكل ما يكف عن الحركة بكف غير فهو متحرك من غيره ، ففكر أرسطو في الأمر وذهب إلى أن كل متحرك فمحركه غيره بالاطلاق ; انظر أيضاً ورقة ٣٥ ب : « وأرسطو لما نظر في هذه الأمور ووجد قولنا كل ما يكفّ عن الحركة بكف غيره (المخطوط : بكفاف غيره) فهو متحرك من غير بينة بنفسها ظاهرة ، ثم تأمّلها من هذه الجهات تمم ما كان أفلاطون وقف دونه غوضها وأنتج ان كل متحرك فمحركه غيره بالاطلاق » .

(٥) راجع ابن باجـة ، السماع الطبيعي ، ورقة ٥٣ ب ; أرسطو : VIII. 5, 256 a 13; I. 241 b 24 sq.; Phys. VII. 2. 243 a 13

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأما مناقضة الآراء المكتوبة في النفس فقد تقصى ذلك أرسطو في الأولى من كتابه في النفس [١] فلنضع هذا التصور كذلك مجملاً .

فأما الفحص عن النفس [٢] فإن أرسطو يشرع فيه على هذ النحو الذي نقوله : لما كانت الأنفس بعضها متقدمة بالطبع وبعضها متأخرة ، وأشدها كلها تأخراً النفس التخيلية ، فإن الحس يتقدمها .

وقد يُظن [٣] أنه يكون حيوان لا تخيّل له كالدود والذباب [٤] ، وان كان له تخيل فليس بمفارق للحسّ ولا هو محصل .

وأقدم قوى الحس كلها اللامسة ، وقوة الحسّ تتقدمها القوة الغاذية ، فالقوة الغاذية أقدم قوى النفس كلها .

فأما القوة الناطقة وان كانت نفساً فهي أشد تأخراً في الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص في الطبع .

فلذلك يبدأ أرسطو [٥] في الفحص عن النفس الغاذية ، وهذا النوع من النفس له قوتان : إحداهما قوة النمّو والاُخرى قوة التوليد . فالقوة الغاذية تتقدم الجميع ، فهي إذن أقدم قوى النفس .

(يتبع) محمد صغير حسن المعصومي

---

(١) قارن أرسطو : Arist. : De An. I. 3. 406 a 1 .

(٢) والظاهر أن ابن باجة أراد بالأنفس هنا قوى النفس .

(٣) وابن باجة لا يرجح هذا الرأي ويوافق أرسطو في قوله ان الدود مثلاً له حسّ وحركة وأيضاً تخيُّل ونزوع . كما يستفاد من قوله « قد يظن » . راجع أرسطو : De An. II. 2. 413 b 20 — 32; 414 a 1; 29 ؛ وأيضاً ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، الأهواني ص ١٧٤ .

(٤) قارن ابن رشد : تلخيص النس ، الأهواني ص ١٣ .

(٥) قارن أرسطو : Aristotle : De Anima. II. 4. 415 a 23 .

التعريف والنقد

كتاب الغصون اليانعة

في محاسن شعراء المائة السابعة

تحقيق الأستاذ ابراهيم الابياري

طبع دار المعارف بمصر (١٧٦) صفحة

وهذا كتاب آخر لابن سعيد المغربي ، صاحب كتاب « المغرب » ، يرى النور بعد ما لبث في ظلمات الخزائن قروناً عدة ، على يد خرِّيت ماهر ، خبير بخبايا الدفاتر ، هو الأستاذ ابراهيم الأبياري ، وصلة الأستاذ الأبياري بالمغرب قديمة ، وعلاقته بالمغاربة قدماء ومحدثين وطيدة ، فكثير من طلبتنا درس عليه واقتبس من علمه ، وكثير من آثار علمائنا ما كان ليبرز للوجود لولا عنايته وتهممه به . ومنها « كتاب الغصون اليانعة » الذي بين يدينا الآن . فقد قام الأستاذ الأبياري عليه خير قيام . . قدم له بمقدمة عرّف فيها بقيمته ، وأثبت بالأدلة القاطعة نسبته لابن سعيد . وحقق نصه أتم تحقيق ، فضبطه وشرح ما فيه من الغريب ، وترجم للأعلام الواردة فيه أو أحال على مظان ترجمتها ، وألحقه بفهارس لمحتوياته من أسماء الأعلام والقبائل والأماكن والكتب والأبيات الشعرية ، فضلاً عن أسماء الشعراء المترجمين في الكتاب . وهذه هي الطريقة العلمية التي تعلو ولا يُعلى عليها في تحقيق الكتب القديمة ونشرها ، والتي لا تقل فيما تكلف من تعب ونصب عن تأليف الكتب ووضعها من الأصل ، (وما يعقلها إلا العالمون) .

وصلني بكتاب « الغصون اليانعة » قديمة ، ترجع الى سنة ١٩٤٠ حين اطلعت عليه بمكتبة « الاسكوريال » ونقلت منه بعض التراجم المغربية ، وقد تذاكرت حينذاك في شأنه وشأن مؤلفه مع صديقي الأب نيمسيو موراطا المكلف بقسم المخطوطات في المكتبة المذكورة ، فأحالني على بحث نشر حوله في أحد أعداد مجلة « الأندلس » ، أثبت أنه من مؤلفات علي بن سعيد المغربي ثم بعد ذلك بنحو عشر سنين أخذت منه صورة فتوغرافية لمعهد مولاي الحسن . واهتم به بعض الأدباء في تطوان محاولاً نشره فلم يفعل شيئاً ، وكأن الأقدار إنما ادخرت فضل هذا العمل للأستاذ الابياري لأنها علمت أنه لا يستطيع أحد أن يفري فَرِيَّه في ذلك ، وزاده إخراج دار المعارف في هذه الحلة القشيبة رونقاً وجمالا .

وعلى أني طالعت هذا الكتاب في أصله ، فقد حُبِّب إليَّ أن أقرأه مرة ثانية في هذا الطبع الرائق ، خصوصاً وأن قراءة الأصل متعبة جداً ، لرداءة خطه . وأثناء مطالعتي له ، لاحظت بعض المآخذ الطفيفة ، والأغلاط الخفيفة ، منها ما يتعلق بالطبع ، ومنها ما يتعلق بالقراءة ، فأردت أن أنبه عليها في هذا المقال ، وذلك من دلائل إعجابي بالكتاب وتقديري لمحققه ، وإلا فما كنت لأتجاوب وهذا العملَ لو لم يكن يستحق التنويه ويتصف بالكمال أو يكاد ، عدا ما يدفع العين ويحقق بَشَرِيَّةَ من صدر عنه .

فأول ذلك ما أشار اليه المحقق الفاضل في مقدمة الكتاب ص . ك ـ من عبارة التمليك هذه التي كتبت على الورقة الأولى من المخطوط (لمحمد بن عبد الرحمن ابن الحكيم) فانه جعل هذا الاسم الأخير .. الحكم ، وهو في الأصل الحكيم .. والشخص هو الوزير ابن الحكيم رفيق ابن رُشَيد في رحلته ، والمترجَم في الإحاطة بما لا مزيد عليه من التنويه ، وهو أشهر من أن يُعرَّف .

ثم العبارة الثانية التي تفيد أن الكتاب كان في ملك زيدان بن المنصور وهي .. (الحمد لله . تملك هذا الكتاب عبد الله المعتمد عليه المفوض أموره

اليه أمير المؤمنين زيدان بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين أصلح الله أحواله)
وقد اشتبهت على حضرة المحقق فقرأ بعد اسم زيدان .. مراكش الفهري ...
ولا يخفى أن هذا الكتاب هو من جملة الكتب التي كانت لمولاي زيدان بن المنصور السعدي وأخذها القُرصان الى اسبانيا فضُمَّت الى مكتبة « الاسكوريال » ويوجد على هذه الكتب كلها عبارة التملك بخط المنصور نفسه أو بخط ولده زيدان ، ولا محل في اسمَيْ المَلِكَيْن معاً للفهري لأنهما من دَوْحة الأشراف العلويين المعروفين بالسعديين .

وفي ص ٧ .. وقعت هذه العبارة : « والنهوض الى الطبقة العالية ذات الإعراب والإبداع » والإعراب هنا وإن صح أن يراد به البيان لأنه أحد معانيه ، إلا أن قصد المؤلف هو الإغراب بالغين المعجمة ، وهو كذلك في الأصل ، وربما كانت نقطة الغين سقطت عند الطبع .

وفي ص ٥ . أثناء تعليق لحضرة المحقق ما نصه .. « وثَمّ كتاب آخر لابن سعيد ، وهو زبدة الحلب » وأظن أن هذا سبق قلم ، فزبدة الحلب هو لابن العديم المذكور تاريخه في التعليق ، جعله كالمختصر لذلك التاريخ . وعبارة « وثَمّ كتاب آخر » ربما أشعرت بهذا السَّبق القلمي .

وفي ص ١٢ « اطلعته واسطة من عقد شعرائها » والصواب في عقد . وفيها أيضاً .. « ذاكرت بعض علماء بلدي في شأنه فنوه باسمه وأنشدني له » والصواب أحد علماء بلده . والخطآن يصح أن يكونا من الطبع .

وفي ص ١٣ وقع هذان البيتان :

يجر الصبا في وجنتيه غدا يموج مثل البحر الجائل
أما تراه إذ طفا ماؤه قد قذف العنبر في الساحل

والذي تعطيه قراءة الأصل أنه بحر الصبا لا يجره ، وهو المناسب لقوله يموج ولمعنى البيت التالي ، على أن هذا البحر الجائل الممثل به غير واضح المعنى ، ولا واضح اللفظ في الأصل فليحرر . وضبطت تاء أما تراه بضمة ، والصواب فتحها .

وفي نفس الصفحة جاءت أبيات شعرية ذكر المحقق أنها من مجزوء المديد ، وهي من مجزوء الرمل ، وهذا أولها ليستدل به :

وبديع أطلع الآ س بروض الجلنار

على أن المديد لا يستعمل إلا مجزوءاً فلا يحتاج الى النص على أنه مجزوء .

وفي ص ٢٥ : يقول المؤلف في شعر لبعض من ترجمه من الأدباء .. « وهو من المحاسن التي لا يجب أن تغفل » .. فكان يجب « أن لا تغفل » ، فهذا التعبير الخطأ الذي يقع لبعض كتابنا اليوم "مزمن" ، ولا أقول قديم لئلا يُظَن صحته بالقُدْمة .

وفي ص ٣٢ والتي تليها تردد اسم الشاعر ابن بقي مضبوطاً بتشديد القاف وأظن أن هذا التشديد خطأ . لأن هذا الاسم أصله الفعل وإن قلنا انه منقول عن الصفة فحق التشديد أن يكون على الياء .

وفي صفحة ٣٨ يقول المحقق الفاضل في طريانة .. « انها بفتح فسكون : المنارة التي أمام اشبيلية على الجانب الغربي » والمعروف في ضبطها أنها بكسر الطاء ، ثم هي الجانب الغربي من مدينة اشبيلية أو الناحية الواقعة غربي النهر الكبير منها ، لا المنارة التي أمام اشبيلية ، ولعل أصل الكلمة المنازه ، أي أمكنة النزهة والفسحة ، فتصحفت في الطبع بالمنارة .

وفي ص ٤٣ : « وكان كثير الاجمال والمطايبة والمرح » والصواب : وكان كثير الاحتمال . وفيها : « ووتد » بالكسر وصوابه أن يكون مرفوعاً وهو وما بعده جملة في موضع الحال . وفيها « والفندق الذي ذبح فيه ابن الياسمين » والصواب ابن خاقان وهو سبق قلم ولا شك واقع كذلك في الأصل ، وتتابع (بالياء) فيه حضرة المحقق .

وفي ص ٤٤ : فليحزن الكتاب ما قد غاله ، وتكرر هذا الشطر فيها مرتين هكذا . وصواب الكلمة الأولى فليحذر .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي ص ٤٨ هذا البيت :

بدا لك النارنج وهو كأنما يريك على الأجياد دراً منضداً

والشطر الأول غير مُتزن كما لا يخفى ، وصوابه :

بدا لك لِلنّارنج زَهْرٌ كأنما . . .

وفي ص ٤٩ وقع ذكر العلامة أبي الحجاج بن نموي بالواو مصحفاً الى نمري بالراء في الأصل وفي التعليق . ومصدر ترجمته الذي ذكره الأستاذ المحقق نفسه قد أثبته بالواو . وفيها أيضاً قطعتان من الشعر كتب عليها أنهما من مجزوء المديد وهما من مجزوء الرمل .

وفي ص ٥٢ . . وردت قطعة شعر أولها :

ثار شوقي الى الحمى وهوى الخُرَّد الدمى

وتذكرت ما خلا من نعيم تصرما

فجاء قول الشاعر وتذكرت مصحفاً الى وتذكري ، وهو كذلك لا يتزن ولا ينسجم مع ماعطف عليه . وفي ختام هذه الأبيات بقول الشاعر :

أيها المبتلى به عِش كئيباً متيما

والذي جاء لاحياً فيه صبا ومغرما

قل له دع سبيله وانج منه مسلما

وقد ثبت البيت الوسط منها في الكتاب هكذا :

والذي جاء لاحياً فيه صار مغرما

ولا يخفى ما فيه من اختلال الوزن وقطع الارتباط بالبيت الذي بعده .

وفي صفحة ٥٥ كتب على بيتي شعر أنهما من الكامل ، وهما رجز . وهذا نصهما :

ياظبي سنجار أما ترثي لمن قدصارمن أجلك في كف الأجل

قد كان مشغولاً بدرس علمه فاليوم لاعلم بقي ولا عمل

وقد زيد في كلمة بدرس ألف فصارت بدارس وهو تصحيف فقط .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي ص ٦٢ هذا البيت :

إياك من صحبة السلطان ان لها صفواً يروق ولكن غبه كدر

وقد أثبت أوله هكذا : (أيا لمز صحبة) وهو غير صحيح .

وفي ص ٦٩ وقع هذا البيت من شعر كُثَيِّر عزَّة :

حيتكَ عزَّةُ بعد الهجر وانصرفت فحيِّ ويحكَ ، من حياكَ يا جَمَل

مضبوطاً بكسر الكاف من حياك وضم الجيم من جمل ، والصواب فتح الكاف خطاباً للجمل وفتح الجيم من جمل ، وهو جمل الشاعر الذي خاطبه بأبيات منها هذا . ولها قصة في كتب الأدب .

وفي ص ٧٠ قطعتان من الشعر فيها ذكر لحرفة الأدب بضم الحاء وهي فقره وظلمة الزمان له .. ولكنها ضبطت في كلتا القطعتين بكسر الحاء ، وهو خطأ يقع فيه الكثير من الناس (١) .

وفي ص ٧٧ أبيات في وصف مطر غزير عاق الشاعر عن زيارة ، منها هذا البيت :

بلاً الأرض وُحولاً أصبحت وهْي مِثْل الحِبْرِهُلْكَ الحِبَر

وقد صحفت فيه كلمة هلك بهلاً فانطمس معناه . والشاعر يقصد أن هذه الوحول التي هي في لونها الحالك مثل الحِبْر أي المداد صارت هُلْكاً ومَضْيعة للحِبَر أي اللباس والثياب .

وفي ص ٨٢ :

من لصب فوق فرش ضنى أبداً بيرا وينتكس

جنبه بالدمع منطلق وكراه عنه محتبس

جهل العواد موضعَه فهدام نحوه النفس

(١) وفي لسان العرب (حرف) ما يدل على جواز الضمّ والكسر . فالحرفة بالضم : التشديد في المعاش من قولك رجل عارف اي منقوص الحظ لا ينمو له مال ، وكذلك الحرفة بالكسر ، ويقول في موضع آخر : (ومنه قولهم حرفة الأدب بالكسر) . (لجنة المجلة)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقد جاء عجز البيت الأول في الكتاب هكذا .. أبداً كَبُرُوه ينتكس [١]، ولا يصح من جهة الوزن . ثم ان البيت الثالث ثبت في الأصل هكذا : جهل العذال ... وكذلك أثبته الأستاذ المحقق ، ولكنه غفل عن طرة جاء فيها : العواد وفوقها كلمة (بيان) إشارة الى صواب البيت الذي يحسُنُ به معناه ، إذ لا يخفى أن لا مناسبة للعذال هنا .

وفي ص ٨٣ تعليق على ترجمة أبي الحرم الماكسيني نصه : «التكملة من معجم الأدباء ونكت الهميان وبغية الوعاة» ولم نر للمحقق الفاضل تكملة زاد بها شيئاً على ما في الأصل ، بل ربما نقص ، فان في الأصل : «من مدينة ماكسين» وفي الطبع «من ماكسين» ، وأظن أنه أراد أن يحيل على مصادر ترجمة هذا الأديب فسبق القلم الى ذكر التكملة .

وفي ص ٨٧ وردت هذه الأبيات التي يمدح بها الشاعر ابنُ نوفل وزيرَ حلب ابنَ الموصول :

وصل الموصولُ كلَّ علىً ... بكَ يا من لا نظير لهُ
لك دون المبتلى حسداً ... آخرُ قد زان أوله
وسماح ناهض ، وله ... خلق في الناس أسفلَه
وكفاه أن يذوب جوًى ... كلما أصبحت مُخمِلَه
ويذوقَ الموتَ من كمد ... كلما حاذَيت منزله
والورى داعٍ وملتفت ... وسؤولٌ مدّ أنمُلَه

وقد ضبط في البيت الأول كل علا بتنوين كل وفتح عين علا ، ولا شك أن الشاعر يخاطب الممدوح ويذكر أن والده الذي اسمه الموصول ، وصل به كل عُلى ، فحق كل على النصب والإضافة الى على بضم العين . وكذلك ضبط

(١) ولعل الأقرب لرسم الأصل (يبدو) وهي لغة صحيحة ، ومنه قول بشار : (نزر بصبر لعل عينك تبرو) . (لجنة المجلة)

أسفله في آخر البيت الثالث بضم اللام وهو القافية التي يجب أن تكون مفتوحة كأخواتها قبلها وبعدها . ويحله جاءت في الكتاب تحله فعلا مضارعا فارتفع اللام واختلفت القافية . وحاذيت كُتبتَ حازبت بالزاي وهو خطأ مطبعي ولا شك .

وفي ص ٩١ وقع ذكر الشريف أبي القاسم السبتي شارح مقصورة حازم ، في التعليق ، فجاءت نسبته البلدية هكذا : (البتي) وهو بلا شك خطأ مطبعي .

وفي ص ٩٥ هذا البيت من قطعة :

بقانا الحسود ولسنا كما يقول ولكن كما يعلم

وبقانا هذه هي في الأصل نمانا وكلاهما غير دقيق التعبير عما يريده القاضي أبو حفص بن عمر صاحب الأبيات ، وهو من هو جودة شعر وبراعة نظم ، فهل تكون محرفة عن هجانا ؟

وفي صفحة ٩٨ تبتدئ ترجمة الجراوي الشاعر المشهور ، وقد تكرر اسمه في المخطوطة بصورة الكوراي لا الكوراني كما أثبت في الطبع . وكثر الاضطراب في اسمه عند كثير ممن ترجموه . وقد بينا ذلك في ترجمته من سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب ، وهي الحلقة السادسة . ووقع في ترجمته هذه بعض الأغلاط منها ضبط تادلا ، بلاد الشاعر ، بفتح الدال ، والمعروف فيه الكسر ، ومنها تحديد موقع جراوة قبيلة الشاعر ، ومنها الغلط في تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ، جاء فيها المفضلية وغير ذلك ونظن أن هذه الصفحة لم يصححها الأستاذ المحقق نفسه .

وفي ص ١٠٢ هذا البيت :

أنحى الزمان على الاغرار واجتهدت في قطع دابرهم أحداثه السود

والاغرار هنا صوابها الاغزاز (١) .. وبعده :

(١) كذا (ل . م . ل)

ونازعتهم سيوف الهند أنفسهم فلم يقدم عن الهيجاء تغريد

وصواب الكلمة الأخيرة تعربد بالعين المهملة .

وفي ص ١٠٣ هذا المطلع :

احاطت بغايات العلا والمفاخر على قدم الدنيا هلال بن عامر

وقد ضبط قدم بفتح القاف والصواب كسره . ومن هذه القصيدة أيضاً في نفس الصفحة :

وكم قد أقاموا من عروش موائل وكم قد أقالوا من جدود عواثر

وموائل هنا صوابها موائل بالهمزة .

وفي ص ١٠٦ هذا البيت :

يت بالثلب والرقاعة والسخف وأما ما سواه فلا

وقد سقطت الباء في « ما » فصوابه : وأما بما سواه .

وفي ص ١٠٧ هذا البيت في الخمر :

من الماء فيهما للحباب عمائم وللنور منها في الأكف ذوائب

وقد ضبط النور بفتح النون ولعل الصواب ضمها . وفيها :

قد يكرم القرد إعجاباً بخسته . .

وثبت القرد بالفاء فأوهم أنه الفرد بالفتح وهو القرد بالقاف المكسورة .

وفي ص ١١٤ :

يا تائهاً يا جاهلاً يا قاطعاً كل مقال جاء من قائل

والبيت من السريع فياء النداء في (يا) قاطعاً زائدة . وفيها هذا البيت من قطعة :

ما فيهم بعد أبي جعفر إلا إمام وارث (بغى) إمام

وبغى هنا خطأ صوابها عن « فان الوزن والمعنى يختلات يبغى .

وفي ص ١٣٢ وقع ذكر العبيديين الفاطميين وضبط العين من هذا الاسم بالفتح والصواب الضم .

وفي ص ١٣٣ هذا البيت :

ولم أكن أغلط في مثله لكن رمتني ثقتي بالشفيع

وصواب رمتني هذه دهتني . وفيها هذا البيت أيضاً من قطعة في القلم :

يموت فيحيا ثم يفرغ زاده فيرجع للقبر الذي فيه أُتيا

وصوابه منه قيا بالقاف . ويعني الشاعر بالبيت الدواة .

وفي ص ١٤٧ ورد هذا البيت :

فأوسعه على التفسيح حمداً ويوسعني على الإحسان ذما

وأظن أن صواب قراءته على التقبيح .

وفي ص ١٥٠ من جملة أوصاف لبعض بني عبد المؤمن : «وأسفحهم يدا» وأظن أن صحة قراءتها وأسمحهم . وفي الصفحة التي بعدها هذا البيت من قطعة :

لا تحقرن صغيراً وتهملن غموضه

وقد ضبط لفظ غموضه بفتح الغين وعلق الأستاذ عليه بأن الغموضة هو الخامل الذليل ، ولم أقف على الغموضة فيما بين يدي من كتب اللغة ، وأرى أن الأولى ضم الغين من هذا اللفظ على أنه الغموض مضافاً الى ضمير المتحدث عنه وهو الحقير . ولا حاجة حينئذ الى الإغراب بجعله غموضة .

هذا ما سنح لنا من التوجيهات في هذه التوافه التي كثرت عدداً وقلت حاصلاً ، ولا نبرىء أنفسنا مما يكون قد وقع لنا فيها من السهو والغلط فالانسان معدن الخطأ والنسيان .. ونتقدم الى الأستاذ المحقق بجزيل الشكر على ما أتاح لنا من التمتع بهذا الكتاب في حلة النشر الباهرة التي لا ينقص منها شيئاً وقوعُ مثل هذه الهفوات الصغيرة الى جانب حسنات التحقيق الكبيرة ونؤكد له مزيد احترامنا وتقديرنا .

عبد الله كنون

ARCHIVE

خريدة القصر وجريدة العصر

تأليف العماد الأصفهاني الكاتب

« قسم شعراء الشام ، الجزء الأول ، في ٦٨٨ صفحة متوسطة ما عدا الفهرس ، عني بتحقيقه الدكتور شكري فيصل ، وطبع بالمطبعة الهاشمية بدمشق ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٥ م »

— ٢ — (*)

٣٣ — وجاء في « ص ٤٦٦ » قوله :

وحقٌّ نصف اسمه الأخير لَقَدْ كُنْتُ له قديماً كأوله .

والشطر الثاني مكسور بتقديم « له » وتأخير « قديماً » ، والصواب « كنتُ قديماً له كأوله » بتقديم « قديماً » .

٣٤ — وجاء في « ص ٤٧٣ » قوله أيضاً :

لو كنتُ أعلمُ أنَّ الدهر يَعقُبني بؤسى لما اخترتُ أن تُهدى لي النِّعَمُ

بضم القاف من « يعقبني » وكسرها ، وفتح الياء الأولى من الفعل ، ولا أرى له وجهاً لأنه يريد « الإيراث » ، فاللازم الرباعي « أعقب يُعقِبُ إعقاباً » ، وجاء في نهج البلاغة في وصف الدنيا « لم يكن امرؤ منها في حَبرة إلا أعقبَتْه بعدها عَبرة » « أو أعقَبَتْهُم إلا الندامة » [1] .

٣٥ — وجاء في « ص ٥٢٣ » قول الأمير أسامة بن مُنقذ الكناني :

تَقَلُّبُ أحوالِ الزمان أفادني جميلَ الأُسى فيما ينوبُ من الخطب

« الأُسى » بفتح الهمزة ، ولا محلّ له في هذا البيت ، ولا صلة له بمُراد الشاعر ، وإنما مُراد الشاعر « الأُسا » بضم الهمزة جمع « الأُسْوَة » أي القُدوة ، في الشدة والحزن غالباً ، ومن ذلك قول أعرابيّ من بني كلاب :

(*) انظر القسم الأول من هذا المقال في ص (١٢٤ — ١٣٤) من هــذه المجلة .

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد « ٢ : ٢٣٨ ، ٢٣٩ الطبعة المصرية » .

هوى ناقتي خلفي وقدّامي الهوى ... وإني وإياها لمختلفان

تحنُّ فتُبدي ما بها من صبابة ... وأُخفي الذي لولا الأُسا لقضاني(١)

فالأُسا جمع الأُسوة في البيت الثاني وهي ما يأتسي به الحزين والذي أصابته شدّة .

٣٥ – وجاء في « ص ٥٣٣ » قول أسامة :

خلع الخليعُ عِذارَهُ في فسقهِ ... حتى تهتّكَ في بُغىً ولواطِ

بضمّ الباء من « بُغىً » وهو مصدر « بَغاه يبغيه » مثل بُغاء وبُغْيَة بضم الباء أي طلب وقَصَد ، مع أن المراد هاهنا « الزِّنا والمُزاناة » فالصوابُ « في بِغىً » بكسر الباء ، قال الفيروزأبادي : « وبَغَت الأمة تَبْغي بغياً وباغَتْ مُباغاةً وبِغاءً » . فالبِغى مقصور البِغاء لضرورة الشعر .

٣٧ – وورد في « ص ٥٣٨ » قول القاضي الفاضل : وصل كتاب الحضرة الشامِيَّة الأجليّة » . والصواب « السامِيَة » من السموّ ولم يكن للشام حضرة ، فلا لزوم للنقط الثلاث ولا لتشديد الياء ، و « السامي » و « السامية » من رسوم المُراسلة في الدول الإسلامية ، كما في التعريف بالمصطلح الشريف وغيره .

٣٨ – وورد في « ص ٥٤١ » قوله يصف كتاباً وصل اليه :

وفَضَضْتُهُ عن جَوْنَةٍ فتأرجَتْ ... نفحاته مِسْكاً وفاحَتْ عَنْبرا

بفتح الجيم من « جَونة » والصَّواب ضمّها ، فالجُونة : سُلَيْلة مُغَشّاة بالأَدم كانت تكون عند العطارين من العرب ، ومنه قولهم « كأنه جُونَة عطار » لشدة عَبَق شذاه ، وجاء في مختار الصحاح « والجُونة بالضمّ : جُونة العطار وربّما هُمِز . قلت : قال الأزهري الجُونة سُلَيْلة مستديرة مُغشّاة أدَماً تكون مع العطارين » . وفي البيان والتبيين ما يدل على أن الحجّامين كانوا يستعملونها أيضاً . وتسمى أيضاً « الرَّبْعة » ، وأطلقت الرَّبعة بمجاز المجاورة على أجزاء القرآن الكريم .

٣٩ – وجاء في « ص ٥٤٧ » قول العماد الاصبهاني : « وقد سألني أنْ

(١) الكامل في الأدب للمبرد « ج ١ ص ٢٧ » طبعة الدلجموني .

أُنتجز له مطلوباً» بجعل الفعل الذي يلي «أَن» على وزن «أُفْتِعِل» ، والصحيح «أَتَنَجَّزُ» على وزن «أَتَفَعَّلُ» أي أسعى في إنجاز المطلوب ، قال الجوهري في الصحاح «واستنجز الرجل حاجته وتَنَجَّزَها أي استَنْجَحَها» . وفي المصباح المنير «واستنجزَ حاجتَه وتنجّزها : طلب قضاءها ممّن وَعَده إياها» . ومثله في القاموس ، ولم أجدْ «انْتَجَزَ» إلا عند المتأخرين وبمعنى «نَجَزَ» اللازم .

٤٠ — وورد في حاشية «ص ٥٦٤» قول ياقوت الحموي : «ولقد جئت البلاد ما بين جيحون والنيل فقلما رأيته يخرج عن هذا المذهب» ، والصحيح أن الأصل «جُبْتُ» بالباء وطُبِعَت في معجم البلدان مصحّفة ، يقال «جُبْتُ البلاد أجوبُها» ، ولا محل لجئت في هذا المقام . وانما يقال «جاء إلى فلان وجاءه وجاءهم وجاء الى الدار وجاءها» . فالخطأ من مطبوع المعجم .

هذا ما ألفيته يستحق الكلام مما أصله اللغة وضبطها على حسب المعاني ، لأن المباني تابعة لها . وهذا شيء نزرجداً بالنسبة الى ضخامة هذا الجزء وصعوبة مادته ولا سيّما السجع من نثر العاد . وبقيت كلمتان يستوجب ضبطها الكلام وسنأتي به في آخر الملاحظات .

وينبغي لنا أن نعطف القلم على مسائل التاريخ فنقول :

٤١ — جاء في التعليق على الشاعر المقتدر أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الأبيوردي «ص ٢٧» أنه مات مسموماً باصبهان «سنة سبع وخمسين وخمسمائة» نقلاً من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ولم تُذكر الطبعة ، والظاهر أنها قد حدث فيها غلط في النسخ والصواب «سنة سبع وخمسمائة» كما أجمع عليه المؤرخون ، وجاء في وفيات الأعيان «ج ٢ ص ١١٧» طبعة بلاد العجم «وكانت وفاة الأبيوردي المذكور يوم الخميس بين الصلاتين عشرين [1] شهر ربيع الأول

---

(١) متأخرو المؤرخين يضبطون العدد ويحذفون النون إلحاقاً له بجمع المذكر السالم في الاضافة أيضاً ، ولكن الناسخ الفارسي لم يفطن لذلك .

سنة سبع وخمسمائة مسموماً باصبهان رحمه الله تعالى » . وذكر ابن الأثير وفاته في السنة المذكورة في حوادث الكامل قال : « والأديب أبو المظفر محمد بن أحمد ابن محمد الأبيوردي الشاعر المشهور ... » . وكذلك قال أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي في المنتظم « ٩ : ١٧٦ » وسبط ابن الجوزي في مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ٤٨ طبعة الهند » . وياقوت في معجم الأدباء « ٦ : ٣٤١ طبعة مرغليوث الأولى » وتاج الدين السبكي في طبقاته الكبرى « ٤ : ٦٢ » والصفدي في الوافي بالوفيات « ٢ : ٩١ » وابن تغري بردي في النجوم الزاهرة « ٥ : ٢٠٦ » وابن العماد الحنبلي في الشذرات « ٤ : ١٨ » وابن الحر العاملي في أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل « ص ٥٩ من الطبعة الملحقة برجال أبي علي » . وغيرها من المخطوطات والمطبوعات . فالمخطوطات مثل « المحمدون من الشعراء للقفطي » . نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٣٥ الورقة ١٠ .

٤٢ — وورد في « ص ٤١ » في ترجمة « النزي الشاعر » ما نصه « وله في القاضي زين الإسلام أبي سعد الهروي ... » فقال الدكتور شكري فيصل في الحاشية : « في كتب التراجم ، في حدود الخمسمائة اثنان بهذه التسمية أحدهما أبو سعد بن أحمد بن أبي يوسف الهروي قاضي همذان - انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤ : ٣١ - والثاني ... محمد بن نصر بن منصور أبو سعد الهروي القاضي ... - في الطبقات كذلك ٤ : ١٩٥ - ... أحد الفقهاء الرؤساء أرسله الخليفة [المسترشد بالله] ليخطب له بنت السلطان سنجر فقتله الباطنية بهمذان ... قتل سنة تسع عشرة وخمسمائة وفي تاريخ الذهبي سنة ٥١٨ ... » . ثم نبّه في « ص ٦٨٣ » على ورود ذكر أبي سعد الهروي في ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ولم يجزم في الحكم .

قلت : الدلائل مُتضافرة على أنّ المُراد هو الثاني أعني « زين الإسلام محمد ابن نصر بن منصور الهروي » لأنه هو صاحب لقب « زين الإسلام » والمشهور

المعلوم السيرة منها[1] ، قال سبط ابن الجوزي في حوادث سنة ٥١٨ من المرآة : « وتُقدِّمَ في رجب الى نظر الخادم [في المفيّ] الى سنجر لاستحضار الجِهَة ، وكان المتولي للعقد القاضيَ الهروي » ورأيت في التاريخ لأبي يعلى بن القلانسي لدمشق أن الهروي قُتل في هذه السنة فقال : وفي سنة ٥١٨ ورد الخبر من العراق بأن قاضي[2] القضاة زين الإسلام أباسعد محمد بن نصر بن منصور الهروي كان قافلاً من ناحية خراسان بجواب السلطان سنجر عما صدر على يده اليه فدخل جامع همذان فوثب عليه قوم من الباطنية قد رُتِّبوا له فضربوه بسكاكين حتى قتلوه[3] ... » ثم ذكر ترجمته في آخر حوادث السنة « ص ١١٥ » ولقبه ابن تغري بردي بزين الدين « النجوم ٥ : ١٥٠ » . والأول لم يُذكر له لقب ولا كان على مثل هذه الشهرة التي تستحق المدح .

٤٣ — وجاء في « ص ٥٧ » في الحاشية « الى أن زحف عليه السلطان محمد بن بركيارق بن ملكشاه ... » وفي هذا القول خطأ ، صوابه « محمد بن ملكشاه أخو بركيارق » ، وهذا من الأمور التي لا تستوجب الاستشهاد ، لأن الأخ لا يكون أباً حقيقياً ، وبركيارق بن ملكشاه هو أخو محمد بن ملكشاه بالاجماع .

٤٤ — وجاء في حاشية - ص ٩١ - « الأمير معين الدين آنز الطغتكيني مقدم جيش دمشق ، ومدير الدولة ... » نقلاً من شذرات الذهب « ٤ : ١٣٨ » . والصواب « أنر » كما في مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ، ١٩٧ — ٩ ، ٢٠٠ — ٢٠٣ ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ ، ٢٣٨ » والنجوم الزاهرة « ٥ : ٢٨٦ ، ٢٨٧ » قال ابن الفوطي في تلخيص معجم الألقاب : « معين الدين أبو المظفر أُنَر بن عبد الله التركي الدمشقي الأمير بدمشق ، ذكره الحافظ أبو القاسم بن عساكر في تاريخه عند تعديد مساجد دمشق . قال : وكان قد

(١) قال السبكي في ترجمة الأول : « كان أحد الأئمة وهو في حدود الخمسمائة ، إما قبلها بيسير وهو الأقرب ، ولذلك ذكرناه في الطبقة الرابعة ، وإما بعدها بيسير ... » .

(٢) الصحيح « أقضى القضاة » كما في الجواهر المضيّة « ٢ : ٣٧ » .

(٣) مرآة الزمان « مختصر ج ٨ ص ١١٢ ، ١١٣ طبعة الهند » .

تغلّب على مسجد في أيام المصريين وجُعل متّبناً منذ سنين ، فردّه الامير معين الدين أُنَر بن عبد الله مسجداً وهو قديم (١) .

٤٥ – وجاء في « ص ٢٧١ » في ترجمة « الجُبَيلي » ما هذا نصه : « أنشدني له الشريف حَيدرة الزبدي في حمام بناها الأفضل بمصر كُتبَت على بابها ... » .
فعلّق الدكتور الفاضل على كلمة الأفضل « لقبه الأفضل نور الدين واسمه علي بن يوسف صلاح الدين بن أيوب ، ولد بمصر يوم عيد الفطر سنة ٥٦٥ وكان أكبر أولاد أبيه ... » . وليس هذا التعليق بصواب من حيث صلته بالمعلّق عليه ، فالشريف حيدرة العلوي الزبدي المصري المولد ورد مدينة واسط سنة « ٥٥٥ » وهُناك لقيه العماد الاصبهاني وسأله عن جماعة من شعراء مصر ، وهذا يعني أن الزبدي أخبرَهُ عن شعراء نُظم شعرهم قبل سنة « ٥٥٥ » التي لقي فيها العماد المذكور ، فالجبيليّ الشاعر نظم شعره في حمام الأفضل قبل تلك السنة ، والملك الأفضل الأيوبي وُلد سنة « ٥٦٥ » أي بعد تلاقي الأديبين المقدم ذكرهما بعشر سنوات ، فمن المحال أن يكون الأفضل المراد هو الأفضل علي ابن يوسف الأيوبي ، والصحيح أنه « الملك الأفضل أبو القاسم شاهنشاه بن بدر الجمالي أمير الجيوش الفاطميّة ، وزير المستنصر بالله الفاطمي وابنه المستعلي بالله وابنه الآمر بالله حتى قتل سنة « ٥١٥ » كما في الوفيات « ١ : ٢٣٩ » طبعة بلاد العجم » . وترجمته مستفيضة .

٤٦ – وجاء في « ص ٣٣٥ » في ترجمة المهذب محمد بن حسّان الدمشقي قول العماد الاصبهاني « ونثرُهُ كالدر النظيم ، يرصّعُ بالنطق الابادي ، في نطاق كلام العِبادي » « بكسر العين من « العِبادي » والباء الموحدة ، قال الناشر الفاضل : « الظن أنه يريد عَديّ بن زيد العبادي الشاعر الجاهلي المشهور ، أول من كتب بالعربية في ديوان كسرى » . وليس ذلك بصواب فان عديّ بن زيد العبادي

---

(١) تلخيص معجم الألقاب « ٥ : الترجمة ١٤٠٩ من الميم ، طبعة لاهور » .

لم يُؤثر له نثر شائع ولا غير شائع حتى يضرب العماد المثل به ويشبّهَ غيره به ، وإنما المُراد « العَبّاديّ » بفتح العين وتشديد الباء ، نسبة الى « سِنْج عَبّاد » وهو « أبو منصور المظفر بن أردشير الواعظ العَبّاديّ » قال ياقوت في معجم البلدان : « سِنْج : بكسر أوله وسكون ثانيه وآخره جيم قريتان بمرو إحداهما يقال لها (سِنْج عَبّاد) ينسب اليهـا أبو منصور المظفر بن أردشير الواعظ العَبّادي مات في سنة ٥٤٧ ... » . وقال السمعاني في الأنساب « العَبّاديّ ... هذه النسبة الى جماعة كبيرة ... وبمرو قرية كبيرة يقال لها سِنْج (١) العَبّادي ، منها أبو الحسين أردشير بن أبي منصور العَبّادي الملقب بالأمير ، كان واعظاً مليح الوعظ ، حسن السيرة ... وابنه الأمير أبو منصور المظفر بن أبي الحسين العَبّادي من أهل مرو وأحدُ من اشتهر بحسن الوعظ وتصنيف العبارة وتحسينها ... تُوفي بعسكر مُكرم في بلاد الخوز سنة ٥٤٧ ثم حمل الى بغداد ودفن بها » . والمُراد بالعَبّاديّ في قول العماد هو الابن أبو منصور المظفر ، فهو المشهور نثرُهُ بين الناس ، ألا ترى السمعاني قد قال « أحد من اشتهر بحسن الوعظ وتصنيف العبارة وتحسينها » . وذكره أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه في وفيات سنة « ٥٤٧ » وقال « وكانت له فصاحة وحسن عبارة (٢) » وقال ياقوت في « عَبّاد » من معجم البلدان « عَبّاد بالفتح ثم التشديد وآخره دال ، قرية بمرو يسميها أهلها (شِنْك عَبّاد) بكسر الشين المعجمة وسكون النون والكاف ويكتبها المحدثون (سِنْج عَبّاد) بكسر السين المهملة وسكون النون والجيم ... ويُنسب الى هذه أبو منصور المظفر بن أردشير بن أبي منصور العَبّادي الواعظ ، ذو اليد الباسطة فيه واللسان الطلق في فَنّه ، حتى صار يُضْرَب بحُسن إيراده

(١) في الأنساب المطبوع « شيخ العبادي » وهو خطأ والتصحيح من اللباب ، وورد الخطأ عينه في « العمراني » وليس له تصحيح من اللباب لأن ابن الأثير اختصر تلك المادة .

(٢) المنتظم « ١٠ : ١٥٠ » .

وبديهته على المنبر المثل ... » . وقال ابن خلكان : « أبو منصور المظفر بن أبي الحسن بن أردشير أبي منصور العبّادي الواعظ المروزي الملقب قطب الدين المعروف بالأمير ، كان من أهل مرو وله اليد الطولى في الوعظ والتذكير وحسن العبارة ، ومارس هذا الفن من صغره الى كبره ومهر فيه حتى صار ممّن يضرب به المثل في ذلك وصار عين ذلك العصر ، وشهد له الكل بالفضل وحيازة قصب السبق .. والعبّادي : بفتح العين المهملة وتشديد الباء الموحدة وبعد الألف دال مهملة هذه النسبة الى سنج عبّاد[1] ... » .

وأجدُ في هذا الكفاية في البرهنة على ما قلتُ ، وإلا فسيرته كثيرة الورود في التاريخ .

٤٧ — وجاء في « ص ٥ — ٦ » قول العماد الاصبهاني في مدح القاضي عماد الدين طاهر بن محمد الشيرازيّ : « وكانت جائزته للغزّي والقاضي الأرّجاني والسيد أبي الرضا وأمثالهم المعتبرين لكل واحد ألف دينار أحمر على قصيدة واحدة » . ولم يذكر الدكتور المحقق من السيد أبو الرضا هذا ؟ فهو أبو الرضا فضل الله بن علي الحسيني العلوي المعروف بابن الراوندي ، قال السمعاني في « الراونديّ » من الأنساب « لعل أصله كان من هذه القرية [راوند من قرى قاشان] ، كتبتُ عنه بقاشان . وذكرته في حرف القاف » ثم قال في « القاشانيّ » من أنسابه : « القاشانيّ ... هذه النسبة الى قاشان وهي بلدة عند قم على ثلاثين فرسخاً من اصبهان ، دخلتها وأقمتُ بها يومين وأهلها من الشيعة ، وكان بها جماعة من أهل العلم والفضل ... وأدركت بها السيد الفاضل أبا الرضا فضل الله ابن علي العلوي الحسني القاشاني وكتبت عنه أحاديث وأقطاعاً من شعره ، ولما وصلتُ داره وقرعت الحلقة ، وقعدت على الدكة أنتظر خروجه فنظرت[2] الى

(١) وفيات الأعيان « ٢ : ٢١٦ طبعة بلاد العجم » .
(٢) الفاء زائدة على التوهم وهذا مألوف عند الفصحاء .

الباب فرأيت مكتوباً فوقه بالجص : إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً »(١) . أنشدني أبوالرضا العلوي القاشاني لنفسه بقاشان وكتبه لي بخطه :

هل لك يا مغرور من زاجرِ فترعوي عن جهلك الغامرِ ؟
أمسِ تقضى وغدٌ لم يجئْ واليوم يفني لمحة الناظرِ
فذلك العمر كذا ينقضي ما أشبه الماضيَ بالغابرِ ! !

وقال ابن الفوطي في ترجمة « فخر الدين محمد بن خالد ابن الشهيد أبي منصور الحُفَيْفي الأبهري القاضي » : له إجازة من السيد ضياء الدين فضل الله بن علي ابن عبد الله بن الحسن الحسني الراوندي في ربيع الآخر سنة سبعين وخمسمائة(٢) ... » . وورد ذكره في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب « ص ١٦٣ طبعة الهند » وروضات الجنات للخونساري « ص ٧٢ » وكتاب الإجازات من بحار الأنوار ، وورد ذكر ابنه أبي المحاسن أحمد في « بدائع البدائه ص ١٣٢ » ، وهو ممن ترجمهم العماد الاصبهاني في خريدته ، كما جاء في ديوانه - أعني ديوان السيد أبي الرضا - طبعة مطبعة المجلس بطهران بعناية الأستاذ الأديب جلال الدين الأرموي المعروف بالمحدث خازن المخطوطات في دار الكتب العامة بطهران ، وترجم ابنه كمال الدين أحمد المقدم ذكره كما جاء في تلخيص معجم الألقاب « ٥ الترجمة ٢٥٠ من الكاف طبعة لاهور » .

٤٨ — وورد في « ص ٩١ » في ترجمة ابن منير الطرابلسي قول العماد الاصبهاني : واتفق انتزاح ابن منير من دمشق بسبب خوفه من رئيسها ابن الصوفي ومقامه بشيزر عند بني منقذ . ووصل زين الدين ابن حليم إلى شيزر ، فلقيه بها ورغّبه في العود وخدمة معين الدين آنز ... » . فعلّق الدكتور الفاضل على « ابن حليم » بقوله « في نسخة ح : ابن حكيم » ولم يزد على ذلك شيئاً بكون فيصلاً بين

(١) « سورة الأحزاب ٣٣ » .
(٢) نسخة المتحفة العراقية المنقولة من نسخة المكتبة الظاهرية بالتصوير « ٤ : ٣٢٢ » .

النّصّين ، ولا يُستغرب ذلك منه ، فقد وقعتِ الحيرة ولم يقع الجزم في هذين النصين في كتاب آخر [١] ، فانّ هذا الرجل كان من شيوخ العماد الاصبهاني وقد سمِع عليه مقامات الحريري عن الحريري نفسه ، ودراسة تاريخ الأدب العربيّ توجب معرفته ، وقد ترجمه محيي الدين عبد القادر القرشي في طبقاته ، قال : «ابن حكيم محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الحكيميّ ، لقب بابن حكيم ، أبو المظفر الواعظ ، ولعلّ في بعض أجداده من اشتهر بالحكمة وقولها» [٢] . وقال في ترجمته : «محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الحكيميّ ، عرف بابن حكيم ، أبو المظفر ، الواعظ ، فقيه أصحاب أبي حنيفة ... تفقه ببغداد على الحسين بن محمد بن علي الرئيس ، وذكر أنه سمع منه ومن جماعة سِواه . وقال ابن ناصر [٣] : كَذّاب ما سمع شيئاً ببغداد ولا رأيناه مع أصحاب الحديث وهو قاصٌّ يتسوّق عنه العوام . قال السمعاني : ورأيت سماعه بخطّ من أثقُ به على أبي علي بن سعيد بن برهان ، ولعله سمع اتفاقاً لا قصداً» وقال «سكن دمشق ... قال ابن النجار : ودرس بدمشق بمدرسة طرخان وبنى له الأمير الواثق [٤] (كذا) المعروف بمعين الدين مدرسة ودرس بالمدرسة الصادرية أياماً ، وظهر له قبول في الوعظ ، وصنف تفسيراً وشرح المقامات ، سمعتُ [٥] شيئاً من شعره ، وكان قسيلا [٦] في دينه ، خليعاً ، قليل المروة ، ساقطاً كذاباً ... ومن تصانيفه تفسير القرآن وشرح الشهاب للقضاعي ونظم مختصر القدوري وشَرح المقامات» .

(١) الخريدة «القسم العراقي ج ١ ص ٢٩ من المقدمة» .

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية «٢ : ٣٩٤» . قلت : لو كان بعض أجداده مشتهراً بالحكمة وقولها لقيل له : «ابن الحكيم» كما يقال : «ابن الطبيب وابن النقيب» .

(٣) كان ابن ناصر كثير الثلب للعلماء كما ذكر ابن السمعاني في تاريخ بغداد .

(٤) الصواب «أنر» :

(٥) لايصح نسبة هذا القول الى ابن النجار لأنه ولد في ذي القعدة من سنة «٥٧٨» وابن حكيم توفي سنة «٥٦٧» ، وسيأتي أنه كلام ابن عساكر الدمشقي .

(٦) الجواهر «فشلا» وهو من غلط النسخ والطبع .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقال « قال ابن النجار : أخبرنا إسماعيل بن سليمان السكري بدمشق أنبأنا أبو محمد عبد الخالق بن أسد بن ثابت الحنفي قال سألت أبا المظفر محمد بن أسعد [ابن حكيم] عن مولده فقال : في يوم الخميس السادس عشر من ربيع الأول سنة أربع وثمانين وأربعمائة » قال : « توفي في المحرم سنة سبع وستين وخمسمائة بدمشق » [١] .

وقال العماد الاصبهاني في الخريدة : « زين الدين أبو المظفر محمد بن أسعد العراقي الواعظ ، الفقيه الحنفي المعروف بابن حكيم ، من بغداد ، استوطن دمشق ، من ظرفاء العلماء وعلماء الظرفاء ، شاخ وَجر طرّبه ما باخ ، من شعره :

تقدمتمُ بالحظّ حتى سبقتم جيادَ المذاكي بالحمير الأظالع

كأنكم الأعداد لا يُبتدى بها لدى عقدها إلا بصُغرى الأصابع

وله : الدهر يخفض عامداً نبلاً ويرفع قدر نَمْلَهْ

فاذا تنبه للئـا م وقامَ للنوام تمَّ لَهْ » [٢] .

وقال جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد ابن الدبيثي الواسطي في تاريخه : « محمد بن أسعد بن نصر البغدادي أبو المظفر المعروف بابن حكيم ، الفقيه الحنفي الواعظ ، سكن دمشق الى أن توفي بها وكان يعظ بها . ذكره أبو سعد ابن السمعاني في كتابه وقال : التقيْتُه بدمشق . وذكرناه نحن لأن وفاته تأخّرت عن وفاته . سمع منه أبو المواهب الحسن بن هبة الله بن صَصْرَى وذكره في معجم شيوخه . أنبأنا الحسن بن أبي الغنائم التغلبي [ابن صصرى] قال : محمد بن أسعد بن نصر العراقي البغدادي الفقيه الحنفي أبو المظفر يعرف بابن الحكيم ، الواعظ توفي سنة سبع وستين وخمسمائة ودفن بباب الصغير وقد جاوز الثمانين ـ رحمه الله وإيانا ـ » [٣] .

---

(١) الجواهر المضية في طبقات الحنفية « ٢ : ٣٢ ، ٣٣ » .

(٢) خريدة القصر « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٢٦ الورقة ٤٢ » .

(٣) ذيل تاريخ بغداد « نسخة الدار المقدم ذكرها ٥٩٢١ الورقة ٢٧ » .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقال القفطي : « كتب إليَّ محمد بن هبة الله بن تميل الشيرازي أنبأنا الحافظ أبو القاسم الدمشقي [ابن عساكر] من كتابه قال : محمد بن أسعد بن محمد بن نصر أبو المظفر البغدادي المعروف بابن الحكيم الفقيه الحنفي الواعظ ، سكن دمشق ودرس بمدرسة طرخان ثم بنى له الأمير أنر المعروف بمعين الدين مدرسة ، ودرس بالمدرسة الصادرية أياماً وظهر له قبول في الوعظ وصنف تفسيراً وشرح المقامات . سمعت منه شيئاً من شعره ، وكان قَسْلاً في دينه ، خليعاً قليل المروءة ساقطاً كذاباً ، أنشدنا أبو المظفر – وكتبه لي بخطه :

ذكرتُ هوى سلمى وليلى بمعزل ... وعدتُ إلى مصحوب أول منزلِ
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه ... منازل من تهواه دونك فانزلِ
وخذ من نعيم قد صفا لك شربه ... ودع ماسوى الأحباب عنك بمعزل

... توفي سنة سبع وستين وخمسمائة ودفن بباب الصغير وقد جاوز الثانين » [1] .

وترجمه الصلاح الصفدي في الوافي بالوفيات . قال : « محمد بن أسعد بن محمد بن نصر الفقيه أبو المظفر بن الحكيم البغدادي الحنفي العراقي الواعظ نزيل دمشق ... » [2] . وله ترجمة في الشذرات « ٤ : ٢١٨ » .

وقال العماد الاصفهاني في ترجمة الحريري : « وسمعت المقامات على ابن الحكيم عن ابن الحريري [3] » . فهذا ما علمناه من مراجع سيرة ابن الحكيم ، وآخر فائدة نذكرها من سيرته أنَّ عثمان البلطي النحوي اللغوي الأديب الشاعر المشهور حَدَّث عن ابن الحكيم هذا [4] . وقد ذكرنا مختصر ما نقلناه آنفاً في

---

(١) المحمدون من الشعراء « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٣٥ الورقة ٥١ ، ٥٢ » .

(٢) الوافي « ٢ : ٢٠٣ » .

(٣) نسخة دار الكتب المقدم ذكرها « ٣٣٢٦ الورقة ١٨٢ ، ١٨٣ » .

(٤) التكملة لوفيات النقلة لزكي الدين المنذري المصري « نسخة المجمع العلمي العراقي المصورة ، الورقة ٤٧ » وتاريخ الإسلام للذهبي « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٨٢ الورقة ١١٩ » .

حواشي كتاب « تكملة إكمال الاكمال » لجمال الدين بن الصابوني(١) .

٤٩ — وجاء في « ص ٨٨ » في التعليق على « الحَظيرة » أنَّها « موضع في بغداد » نقلاً من وفيات الأعيان ، والصحيح أنها كانت فوق بغداد ، وهكذا ورد ذكرها في الوفيات ، قال ياقوت في معجم البلدان : « الحَظيرة : بالفتح وقد تقدم اشتقاقها ، وهي قرية كبيرة من أعمال بغداد من جهة تكريت من ناحية دُجَيل ينسج فيها الثياب الكرباس الصفيق ويحملها التجار الى البلاد » ، وزاد عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي في مراصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع أنها « قرب حَربي » وأنّ الثياب الكرباس من القطن .

٥٠ — وجاء في « ص ٢٣١ » قول عَرقلة الكلبي يمدح ابن نيسان بآمِد أي ديار بكر الحاليّة :

والعيش قد رقتْ حواشي حسنه ما بين دجْلتها إلى قُطْرَبُّلِ

فقال الدكتور شكري فيصل في الحاشية يصف قطربل : « قرية ما بين بغداد وعُكبرا ، مشهورة بالخمر ، ويقول عنها ياقوت : ما زالت متنزَّهاً للبطَّالين وحانة للخمارين ، وقد أكثر الشعراء من ذكرها » . قلنا : وفي المسألة غلطان : أحدهما الاستشهاد بقرية قريبة من بغداد لإيضاح وصف آمِد في أعلى مدن الجزيرة وبينهما مئات فراسخ ، والآخر قول ياقوت إنّ « قطربل » بين بغداد وعُكبرا ، وتصحيح الغلط الأول هو أنّ « قطربّل » التي ذكرها عرقلة الكلبي الشاعر ، ذكرها ياقوت أيضاً وهي غير هذه القرية من بغداد . قال : « ومقابل مدينة آمد بديار بكر قرية يُقال لها قُطرُبُّل تُباع فيها الخمر أيضاً ، قال فيها صديقنا محمد بن جعفر الرَّبَعي الحليّ الشاعر :

يقولون ها قُطرَبُّلٌ فوق دجلةٍ عَدِمتكِ ألفاظاً بغير معاني
أقلِّبُ طرفي لأرى القُفصَ دونها ولا النَّخلَ باد من قرى البَرْدانِ »

---

(١) تكملة إكمال الإكمال « ص ١١٤ » طبعة المجمع العلمي العراقي بتحقيق كاتب هذه الكلمات .

فهو قد استغرب «قُطرَبُّل» آمد لأنها ليست قريبة من القُفص ولا يبدو نخل البردان لمقيم فيها، كما هو حال «قُطرَبُّل» القريبة من بغداد. وتصحيح الغلط الثاني ذكره مؤلف مراصد الاطلاع بأن «الحظيرة» بين بغداد والمزرفة، لأنَّ عُكبرا كانت أيام ياقوت من الجانب الشرقي، والحَظيرة في الجانب الغربيّ وبينهما فراسخ.

٥١ – وجاء في «ص ٥٤٩» قول العماد الاصبهاني: وقال السمعاني: سمعت أبا الحجاج [يوسف بن مقلد التنوخي الدمشقي الجماهري] يقول: سمعتُ الأمير علي بن مُرشد يقول: سمعت دُراجاً بدرب الحبيب ...». والصواب «درب حبيب» بغير الألف واللام، وهو منسوب الى رجل اسمه «حبيب» لا الى الحبيب، ولو راجع الدكتور الفاضل مظنة مطبوعة من مظان ترجمة الأمير «علي بن مُرشد الكناني الشيزري» أشار هو اليها في الحاشية تعليقاً لاستطاع تصحيح أمر هذا الدرب الذي كان مشهوراً بشرقي بغداد، وتلك المظنـة هي معجم الأدباء لياقوت الحموي «٤: ١٨٤، ١٨٥ طبعة مرغليوث الأولى» فانَّ ياقوتاً الحموي كان قد استمد أكثر أخباره من الخريدة، كما ظهر لنا من المقابلة بين النصين، وقد جاء في نص ياقوت «قال الأمير علي ابن مرشد سمعت دراجاً يصيح بدرب حبيب فقلت فيه ...» وذكر الأبيات وكان تصفح هذا المرجع ذا فائدتين: تصحيح ما في الخريدة إنْ كان فيها خطأ، وتصحيح ما في معجم الأدباء، وقد ظهر خطأ فيه، ومن ذلك «دراب» مكان «دراج [1]»، و «بَتْ» مكان «نَتْ» الصحيح.

وقد ذكر ياقوت الأبيات الرائيـة، والأبيات النونية المكسورة والنونية

(١) لعل الأصل «سمعت زرزوراً» لأنه من الطيور التي تعلق في الأقفاص وتغرد وتقلد الإنسان في نطقه، راجع «حياة الحيوان للدميري في زرياب». وكان الأب أنستاس ماري الكرملي يرى هذا الرأي أيضاً.

المختومة بالهاء والأبيات الميميـة ، والبيتين الرائيّين ، وشعراً آخر لم يذكره العماد الأصفهاني في الخريدة .

هذا ودرب حبيب قد ورد ذكره في عدة كتب كالكامل لابن الأثير وفوات الوفيات وغيرهما (١) .

٥٢ – ولم يذكر في « ص ٢٧ » من مظان ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الابيوردي ، إلا الوفيات لابن خلكان ، وقد أشرنا إلى الخطأ في سنة وفاته ، وذكرنا من مظان سيرته معجم الأدباء لياقوت والمنتظم لابن الجوزي ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي وأمل الآمل لابن الحر العاملي ، والوافي بالوفيات للصلاح الصفدي ، والمحمدون من الشعراء للقفطي . ذكرنا ذلك في النقدة الإحدى والأربعين .

ويطول بنا الحديث لو ذكرنا ما فات الدكتور الفاضل من مظان سير المترجمين في هذا الكتاب ، وهذا لا يعني أنه قصّر ، فانّ ما ذكره من المراجع قد فاقَ غيره في مثله ، ولكنه اقصرَ عهده بجمع التراجم قد يفوته منها ما لا ينبغي أنْ يفوته ، كترجمة شرف الدين محمد بن نصر بن صَغير المعروف بابن القيسراني ، فقد وردت في معجم الأدباء « مختصر ج ٧ : ١١٢ طبعة مرغليوث » وفيها شعر يستفاد منه في المقابلة ، وكذلك القول في ترجمة « ملك النحاة » الوارد ذكره في « ص ٢٠٨ من الخريدة » فقد ترجمه فيمن ترجموه ياقوت في معجم الأدباء « ٣ : ٧٤ طبعة مرغليوث أيضاً » . وقد أشرنا الى وجود ترجمة الأمير أبي الحسن علي بن مرشد الكناني الشيزري في التاريخ المجدّد لمدينة السلام المحفوظ جزؤه

(١) كالتاريخ المجدّد لمدينة السلام لمحب الدين محمد بن النجار ، قال « أنشدنا الحاتمي أنشدنا ابن السمعاني أنشدنا يوسف الدمشقي قال : سمعت علي بن مرشد يقول : سمعت دراجاً يصيح بدرب حبيب فعملت فيه هذه الأبيات وأنشدنيها . . . » . « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٢١٣١ الورقة ٣٨ » .

بدار الكتب الوطنية بباريس ، فهذا مخطوط مَعْدُود مَن لم يقف عليه ، والغاية من الاستكثار من المراجع تصحيح بعض النصوص الأدبية والأعلام التاريخية والأعلام البلدانية .

٥٣ – وقد ورد في «ص ٥٤٩» قول أبي سعد بن السمعاني : «أنشدني أبو الحجاج يوسف بن مقلّد التنوخيّ الدمشقي الجاهري أنشدني الأمير ...» ووردتْ كنيته أيضاً في «ص ٥٥٠» ولم يعلق الدكتور الفاضل على اسم هذا الأديب الراوي شيئاً ، وأودُّ لو يبحث عن سيرته وأخباره فانّ له صلة نَسَبٍ نازلة بأبي الفتوح عبد السلام بن يوسف الدمشقي مؤلف «أنموذج الأعيان» وقيل «أنموذج الزمان في شعراء الأعيان» . قال حاجي خليفة : «أنموذج[1] الزمان في شعراء الأعيان ، لأبي الفتوح عبد السلام بن يوسف الدمشقيّ المتوفى سنة ... » ولم يذكر السنة . والظاهر أنّ هذا الأديب الدمشقي كان مُنافساً للعماد الاصبهاني في جمع تراجم الشعراء المعاصرين له ، وهو ابن التنوخي الوارد ذكره في الخريدة آنفاً ، قال ابن الدبيثيّ في ترجمته من تاريخه : «عبد السلام بن يوسف بن محمد بن مقلّد الجاهري أبو الفتوح بن أبي الحجاج الدمشقي الأصل ، البغدادي المولد ، من أبناء الشيوخ المذكورين بالفضل والعلم والصلاح ...» إلى أن قال «توفي عبد السلام بن يوسف الدمشقي بدمشق بعد سنة ثمانين وخمسمائة بيسير[2]» .

وقد استمد منه ابن خلكان كما ذكرنا في حاشية سابقة ، وذلك في ترجمة «هبة الله بن أبي الغنائم المعروف بابن التلميذ النصراني الطبيب» ، قال : «وذكر في كتاب أنموذج الأعيان من شعراء الزمان فيمن أدرك بالسماع أو بالعيان

(١) في حاشية نسخة الأصل المطبوعة باشراف وكالة المعارف التركية « النموذج بفتح النون : مثال الشيء والأنموذج لحن » وزاد ابن خلكان في التسمية « ... فيمن أدرك بالسماع أو بالعيان » « ٢ : ٣٢٧ طبعة بلاد العجم » .

(٢) ذيل تاريخ بغداد « نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٥٩٢٢ لورقة ١٤٠ » .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

أن ابن التلميذ المذكور كان متفنناً في العلوم ٠٠٠ » ٠ واستفاد منه محب الدين محمد بن النجار البغدادي في تاريخه المجدّد لمدينة السلام بغداد ، قال في ترجمة « الفضل بن الحسن بن بركة أبو المكارم » : « من أهل الحلّة ، ذكره أبو الفتوح عبد السلام بن يوسف الدمشقي في كتاب أنموذج الأعيان ٠٠٠ »[1] ٠

٥٤ — وأختم هذه التعليقات بالكلام على ضبط لفظتين وردَتا في أصل الخريدة الشامية : إحداهما في « ص ٩٦ » في قول العماد الاصبهاني وهو يترجم أبا عبد الله القيسراني : « وعَلا في سوق الادب دُرُّه ، ونَفِقَتْ في متجر الرغائب رغائبه » فقد ضَبَطَ « نفقت » بكسر الفاء وليس ذلك بصواب ؛ لأنَّ « نفق » الذى منه النَّفاق (بفتح النون) والرواج ، مفتوح الفاء الأصلية ، قال الفيومي في المصباح المنير « ونَفَقَتِ الدابة نفوقاً من باب قعد : ماتَتْ ، ونفقت السِلْعَة والمرأة نَفاقاً بالفتح كثر طلاّبها وخطّابها » فقد وحّد بين الفعلين وخالَف بين المصدرين ، وكذلك ما ورد في مختار الصحاح ، أما « نَفِق » بكسر الفاء الأصلية فمعناه « نَفِدَ وفني » وهو ضدُّ مراد العماد الاصبهاني ٠

٥٥ — واللفظة الثانية في قول العماد وهو يترجم عرقلة الكلبي ـ ص ١٧٨ ـ : « لم يزل خِصِّيصاً بالأمراء السادة بني أيوب » بكسر الخاء وتشديد الصاد من « خصيصاً » وتنوينه ، والمعروف أنَّ هذا الوزن هو أحد أوزان مصدر الفعل « خَصَّ » المتعدي لا « خَصَّ » اللازم ، قال الفيروزابادي في القاموس : « خَصَّه بالشيء خَصّاً وخُصوصاً وخصوصيَّة ويفتح وخِصِّيصَى ويُمَدُّ [خِصِّيصاء] وتَخِصَّة[2] ، فالخِصِّيصى مصدر كالخِلّيفى والبِزّيزى والحِلّيفى والدِسّيسى والخِلّيى والشِمّيمى والقِتّيتى والمِسّيسى والمِكّيثى والنِقّيضى والزِلّيلى

(١) التاريخ المجدّد « نسخة الدار المذكورة ٢١٣١ الورقة ١٤٠ » ٠
(٢) أنا شديد العجب من الفيروزأبادي كيف يجعل « التخصّة » أي التفعلة مصدراً للثلاثي مع أنها مصدر « خصّص تخصيصاً » فهي تقابل التخصيص كالتكرمة والتكريم والتحلّة والتحليل ٠

والسبّي' والردّيدى' والفخّيرى' والدلّيلى' والمجّيرى' والوقّيفى' . ولا محلّ للخصّيصى' في جملة العاد المقدمة ، وإنما يجب أن يكون وزن الصفة التي أوردها « فَعِيْلا » نحو « خليل وجليل وكليل وعليل وصديق » . وهذا الوصف « خَصِيص » مولّد مقيس على « صديق » أو « خليل » ولم يعرفه القُدماء ، ولا يصح عندي نقله إلى وزن « سِكّير » لئلا يلتبس بالمصدر ، وأكرهُ ما تكرهُ العرب في لغتها الالتباس والإبهام والاستبهام .

هذا آخر ما استوقف النظر واستوجب التعليق ، وهو بالإضافة إلى عمل الدكتور شكري فيصل الأدبي الرائع ، كالخال في خد الحسناء ، والله ولي التوفيق والهادي الى سواء الطريق .

مصطفى جواد

شرح قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية

تأليف السيد منير القاضي

٤٢٠ صفحة من القطع المتوسط – بغداد ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م

الأستاذ السيد منير القاضي رئيس المجمع العلمي العراقي علم من أعلام الفقه والقانون في البلاد العربية ، وهو أستاذ مادة المرافعات المدنية والتجارية في كلية الحقوق في بغداد ، وقد سبقت له عدة تآليف في الفقه والقانون من أهمها شرح مجلة الأحكام العدلية وشرح القانون المدني العراقي ؛ واليوم يتحف المكتبة الحقوقية بكتاب جديد هو «شرح قانون أصول المحاكمات المدنية والتجارية» ، وقد قدمه لنا بقوله : «هذا شرح ألقيتُ مضامينه محاضرات على طلاب الصف الرابع في كليه الحقوق ، ثم أفرغتها شرحاً للقانون ، مراعياً فيه التبسيط مع تجنب الإطناب والخروج عن الموضوع» .

إن قانون «أصول المرافعات» هو القانون الذي ينتظم جميع القواعد المتعلقة بالقضاء والمبينة لأصول التقاضي وكيفية تنفيذ الأحكام القضائية . وكان بعض

الفقهاء المسلمين اختار لهذه القواعد والأصول اسم «علم القضاء» [١]، ولكن العثمانيين عندما أخذوا ينقلون الى بلادنا القوانين الفرنسية ترجموا كلمة Procédure [٢] بـ «أصول المحاكمات» وظل هذا التعبير سائداً في البلاد العربية إلا في مصر إذ اختارت لقانونها اسم «أصول المرافعات» [٣]، والمرافعة لغة، كما نعلم، الشكوى الى الحاكم أو هي رفع الظلامة لمن يلي القضاء بين الناس، مما جعل المشرع السوري يرى أن تعبير «أصول المحاكمة» أبلغ دلالة وأوسع شمولاً من «أصول المرافعات» للمراد من القانون الخاص بها فاستبقاه اسماً لقانونه الحديث .

لقد ابتدأ الأستاذ القاضي مؤلفه بسرد قصة قانون المرافعات في العراق، وكيف أن اللجنة المكلفة لوضع مشروع جديد استبدلت بالاسم القديم الاسم الجديد، وياليت المؤلف ذكر لنا «الأسباب الموجبة» التي وضعتها اللجنة المذكورة، إذن لكنا اطلعنا على أسباب ترجيح اسم «أصول المرافعات» على اسم «أصول المحاكمات» وخصوصاً أن اللجنة لم تأخذ بكثير من اصطلاحات القانون المصري واستبقت مثلاً اسم أعلى محكمة في الدولة وهي «محكمة التمييز» ولم تأخذ بالاسم الذي اشتهرت به مثل هذه المحكمة في مصر وهو «محكمة النقض والإبرام» .

ومما يتصل بخلو الكتاب من ذكر «الأسباب الموجبة للقانون» أن القارئ لا يستطيع أن يلم في صفحات قليلة بالأحكام التي رأت اللجنة استبقاءها من

(١) انظر تبصرة الحكام لابن فرحون المالكي ، وكذلك كتاب معين الحكام للطرابلسي .

(٢) يطلق على قانون المرافعات أو مدونة أصول المحاكمات المدنية في فرنسة اسم Code de Procédure Civile ، ولم يخل هذا الاسم في فرنسة نفسها من نقد إذ يقترح بعض رجال القانون الفرنسيين تسمية القانون باسم «القانون القضائي» انظر Morel في كتابه Cours de Droit Judiciaire Privé باريس ١٩٠٢ - ١٩٠٣ ص ٥ .

(٣) لم يخل هذا الاسم في مصر من نقد أيضاً لقصوره وإبهامه - انظر مؤلف الدكتور احمد مسلم «أصول المرافعات» ص ٨ القاهرة ١٩٥٦ .

القانون القديم وبأم الأحكام الجديدة التي جاءت بها والمصادر التي عنها أخذت ، وفي هذا الإلمام غناء لرجل القانون عن الرجوع الى النصوص القديمة ومقارنتها بالنصوص الجديدة .

لقد اختط المؤلف لنفسه في شرح القانون خطة أطلعنا عليها في الصفحات الأولى من كتابه ، فهو لم يقيد نفسه بتفسير مواد القانون مادةً مادة ، بل جعل أبحاث القانون تسترسل بقلمه القوي ولغته المشرقة متسلسلةً ، كما وردت في القانون ، بعضها إثر بعض ، متلازمةً متعانقة مترابطة ، وهو يوضح المواضيع التي جاء بها القانون تباعاً مع درج مواد كل موضوع في ذيل صحائفه .

وهذه الخطة كما يصفها المؤلف بحق « أجمع لمسائل القانون في الذهن وأقرب الى تصورها فيه متصلةَ الحلقات ... وهي أهدى لطلاب الحقوق في الإلمام بمواضيع الدراسة إلماماً تاماً » . ونحن إذ نؤيد الأستاذ الجليل في كلامه هذا ، لا نقره في تتمة قوله « وان شرح مثل هذا القانون مادةً مادةً لا يعين الحاكم أو المحامي ، ولا يفيد فائدة تذكر » لأن لكل طريقة في شرح القوانين مزاياها وعيوبها .

وتبعاً للخطة المذكورة يبدأ المؤلف بشرح أحكام الدعوى وما يتصل بها ، ثم يبين اختصاص المحاكم شارحاً كيفية إقامة الدعاوى وأصول المحاكمات حتى ينتهي مع القانون ببيان كيفية صدور الحكم وطرق الطعن في الأحكام .

ومما يسر رجل القانون الأصيل في عروبته متابعة المؤلف ، وهو يعلق على صياغة القانون وعلى بعض التعابير فيه ، بتعليقات بعضها لاذع وبعضها طريف ، فهو يقول مثلاً تعليقاً على المادة الأولى من القانون ونصها ـ الدعوى طلب شخص حقه من آخر بواسطة المحكمة ـ « إن تعبير ـ بواسطة المحكمة ـ تعبير غير دقيق ، لأن المحكمة ليست واسطة تعرض طلب الحق من آخر ، بل هي التي يُعرض الطلب أمامها لتقوم بما تراه حقاً فتقرر حكمها فيه ، والتعبير الصحيح هو ـ في

مجلس القضاء » . وهو يعلق على المادة ١٣ التي تقسم الدعوى الى نوعين دعوى أصلية ودعوى حادثة ، بقوله : « كلمة ـ أصيلة ـ هنا أفصح من كلمة أصلية ، لأن النسبة لا يذهب اليها إلا إذا تعذر أداء المعنى المراد بدون النسبة ، وليس الأمر كذلك هنا » .

والى جانب أمثال هذه التعليقات لم يترك المؤلف ، وهو العالم المتمكن في الفقه المطلع على كتب الشريعة الإسلامية وأحكامها ، الفرصة كلما سنحت له ، ليوازن بين أحكام القانون وأحكام الشريعة معللاً إياها تعليلا جميلاً قويا .

ويمضي المؤلف في شرحه مواد القانون حتى إذا أتى عليها استدرك على القانون بعض الملاحظات القيمة ، ثم أثبت ، خدمةً لطلاب الحقوق ، بعض النماذج للعرائض والصكوك الهامة .

والكتاب مطبوع على ورق جيد طبعاً أنيقاً متقناً ، والجهد في إخراجه وتصحيحه يبدو واضحاً ، ولكنه برغم هذا الجهد لم يخل من الأخطاء المطبعية ، والكثير منها لا يخفى على القارئ ، إلا أن بعضها كان يحتاج الى تنبيه في آخر الكتاب كالذي ورد في الصفحات ٨ و ١٠ و ١١ من الإشارة الى الماذة (١) وصحتها المادة (٢) .

والكتاب في جملته يُعتبر من أحسن الشروح القانونية في اللغة العربيـة ، وجدير بأن لا تخلو منه مكتبة قاض أو محام أو فقيه .

عدنان الخطيب

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

محاضرات في الاستعمار
للأمير مصطفى الشهابي

ألقاها في القاهرة على طلاب معهد الدراسات العربية العالية سنة ١٩٥٦ و ١٩٥٧
وطبعها المعهد في جزءين كل منهما في (٢٢٠) صفحة من القطع الوسط

عُرف الأمير الشهابي بكتبه الزراعية ، وبحوثه المستفيضة في مصطلحات علوم الزراعة والمواليد وبقاموسه المسمى «معجم الألفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية» الذي هو نسيج وحده في هذه المواضيع والذي يعد أهم مرجع موثوق لمصطلحات تلك العلوم في أيامنا هذه .

وأما «كتاب الاستعمار» الذي نحن بصدده وتألفت منه هذه المحاضرات فهو يختلف في موضوعه عن المواضيع العلمية واللغوية التي ألفَ الأمير الشهابي نشرها في هذه المجلة وفي غيرها ، وهو لا يقل عنها في فائدته وفي غزارة مادته العلمية .

فلقد عانى المسلمون عامة «والعرب خاصة» ويلات الاستعمار على مختلف أشكاله ، وكافحوه كفاحاً مريراً ، فأفلت بعضهم من حبائله ، ونعموا بنعمة الاستقلال ، ولبث آخرون يكافحون بشتى الوسائل ، وما من شك في أن النصر سيكون حليفهم ، ونحن نؤمن بنظرية المؤلف بأن الاستعمار بحالة الاحتضار ، وأن مصيره سائر في العالم الى الزوال .

ولكن الاستعمار عدو ألد للشعوب الضعيفة ، وهو يتبع في تسلطه على تلك الشعوب خططاً وقواعد ووسائل محكمة ومختلفة ، وقد أصبح الاستعمار في الغرب علماً يدرس وتؤلف فيه الكتب . ولذلك كان لا بد لنا من كتاب علمي في هذا الموضوع ، وقد حقق هذا الغرض الجزء الأول من «كتاب الاستعمار» وسد هذه الثغرة ، فجاء أول كتاب عربي تناول بحوث الاستعمار بطريقة علمية وتحليل سياسي .

وذكر الأمير الشهابي في مقدمة هذا الجزء أنه فكر في تأليف «كتاب الاستعمار» منذ سنة ١٩٣٦ ، وكان يومذاك عضواً في الوفد السوري الذي ذهب الى باريس لمفاوضة الحكومة الفرنسية في عقد معاهدة تحل محل الانتداب الفرنسي على سورية وتقضي باستقلال هذا القطر العربي ، فلقي الوفد من عنت ذئاب الاستعمار ، ومن تأثيرهم حتى في الحكومة الفرنسية ، ما جعله يفكر في

تأليف كتاب في الاستعمار وأساليبه ، فجمع لهذا الغرض أوثق المصادر الأعجمية التي ألفها الكتاب والسياسيون ورجال الدولة الأوربيون في مواضيع الاستعمار فجاء منها ومن اختباراته في الحكم بهذا الكتاب القيم .

وتكلم المؤلف في الجزء الأول المذكور على الدولة وصنوفها ، والاستعمار وتأريخه ، والتسلط وأشكاله ، والذرائع الحقوقية التي يتذرع بها المستعمرون تبريراً لاستعمارهم ، ويسمونها « حقوق الاستعمار » ، وقد دحض هذه الحقوق المزعومة دحضاً علمياً وفلسفياً وخلقياً و دينياً ، وأثبت حق الثورة في سبيل الاستقلال ، وختم هذا الجزء بذكر الأساليب التي تتبعها الدول الاستعمارية المختلفة في إدارة المستعمرات وفي محاربة أديانها ولغاتها واغتصاب شتى مرافقها .

أما الجزء الثاني فهو مؤلف من قسمين ، قسم تناول المؤلف فيه بلاد العرب وسكانها ، والقضية العربية وماهيتها ، ويقظة العرب الحديثة ومبعثها ، والقضية الشرقية وأهدافها ، والحرب العالمية الأولى وتأثيرها ، والثورة العربية الكبرى ومسوغاتها . وخص القسم الثاني منه بأساليب الحكم والإدارة التي اتبعها الفرنسيون في سورية ولبنان منذ سنة ١٩٢٠ حتى جلائهم عنها في سنة ١٩٤٦ ، فقد تكلم باسهاب على الانتداب وماهيته الشرعية المزعومة ، والمفوضية العليا الفرنسية وأعمال دوائرها ، وتقسيم سورية دُوَيلات والغاية منها ، وسلطة المفوض السامي ومعاونيه التي امتدت الى كل التشريعات التي لها علاقة بسياسة البلاد ومصالحها ، كما امتدت الى تنفيذ الأعمال في مختلف الوزارات وتوابعها .

وقد أجاد المؤلف في كتابه أو قل في محاضراته التي جمع فيها ما لا يتيسر للطالب والباحث العثور عليه في مرجع آخر ، ولا غرابة في ذلك فالأمير الشهابي من قدماء العاملين للقضية العربية سواء في جمعية « العربية الفتاة » أم في « جمعية العهد » ، أم في مناصب الدولة العالية في الوزارات ، فجاء كتابه ثمرة معلومات غزيرة وخبرة واسعة وجهد طويل فأحسن فيه الى بني قومه فجزاه الله عنهم خير الجزاء .

تاريخ العراق بين احتلالين ـ العهد العثماني الأخير

الجزء الثامن

بقلم الأستاذ عباس العزاوي

طبع في بغداد سنة ١٩٥٦ في (٣٥٨) صفحة من قطع الوسط

يتضمن هذا الجزء الشطر الثاني من تاريخ العراق الحديث ، استأنف فيه المؤلف الحوادث التي توقف عندها في الجزء السابق من هذه السلسلة ، تناول فيه الحوادث التي جرت ما بين السنتين ١٨٧٢ م الى سنة ١٩١٧ م ، وأعقبها بتعليقات واستدراكات وفهارس مفيدة .

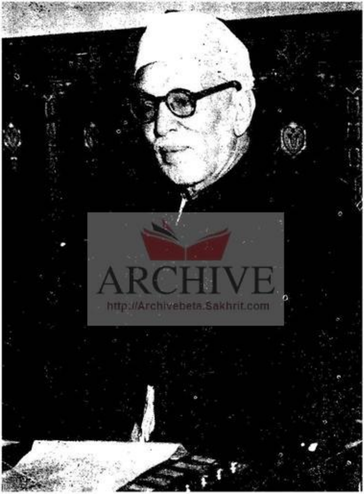
توالت على الدولة العثمانية في هذه الفترة القصيرة أحداث داخلية وخارجية خطيرة ، قضت في نهايتها على الامبراطورية العثمانية وقلصت سلطانها الى حدودها الحالية . وتأثرت بهذه الأحداث جميع الولايات العثمانية إقبالاً وإدباراً ، الى أن انتهى الأمر بانفصال الولايات العربية عنها عقب الحرب العالمية الأولى .

لكل من الولايات العربية تاريخها الداخلي الخاص ومشاكلها المحلية ، يتطلب تدوينها أبحاثاً طويلة ودراسة شاملة في مصادر مبعثرة وروايات مشوشة لتكوين هذا التاريخ . وقد نجح المؤلف في تاريخه عن العراق بتذليل هذه العقبات وتمحيصها ، ثم أودع ثمرة جهده الطويل في هذا السفر القيم ، سلسل فيه سنة فسنة حوادث العراق الإدارية والعسكرية والاجتماعية وسرد أخباره الثقافية والعمرانية وما حل به من نكبات وذكر تراجم بعض أعيانه وحوادث عشائره ، كلها مصادر مفيدة ، يعتمدها الباحث وينتفع بها المطالع .

وقد أدى الأستاذ المؤلف بهذا التاريخ خدمة جليلة للعراق يشكر عليها وتدعو الى الإعجاب والتقدير .

جعفر الحسني

آراء وأنباء


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المرحوم الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين

(١٢٩٢ ــ ١٣٧٧ هـ)

(١٨٧٤ ــ ١٩٥٨ م)

وفاة الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين

فقدت الأمة بموت هذا الفقيد ـ عضو مجمعنا العلمي العربي ـ علماً من أشهر أعلامها ، ديناً وعلماً وأدباً وخلقاً .

ولد رحمه الله بتونس سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٤ م) ، ونشأ على أحسن الخصال والفعال ، وتلقى العلم بجامع الزيتونة الأعظم ، وأحرز الشهادة العالمية من هذا المعهد ، وتولى القضاء الشرعي في مدينة بنزرت وملحقاتها ، ثم أسند إليه التدريس بجامع الزيتونة ، وبالمدرسة الصادقية في تونس ، وقد ألف في تونس عدة مؤلفات ، وطبعت هناك .

وفي عام (١٣٣١ هـ) هاجر الفقيد من تونس إلى دمشق ، واتصل بطبقاتها ، فكان حميد السيرة مع الجميع ، وقرأ دروساً في جامع بني أمية ، فقدره رجال العلم والمعرفة ، وتوثقت عرا الصداقة بينه وبين عالمي الشام الشيخ عبد الرزاق البيطار ، والشيخ جمال الدين القاسمي ، وبعد وفاة القاسمي رحمه الله أحب طلابه أن يقرؤوا على الشيخ بعض أمات الكتب العربية والدينية ، فرحب بهم ، وترك لهم الخيار في ما يحبون أن يقرؤوه ، فوقع الاختيار على المستصفى للغزالي في أصول الفقه ، وبداية المجتهد لابن رشد في فن الخلاف ، والمغني في النحو لابن هشام ، والكامل للمبرد في الأدب ، وصحيح الإمام مسلم في الحديث ، فكان في ذلك كله رحمه الله إماماً مستقلاً مستدلاً .

وقد درّس في أرقى المدارس الرسمية والأهلية بدمشق ، وطبع فيها بعض مؤلفاته النفيسة ، منها «رسائل الإصلاح» وهي مقالات نافعة ، بل أصول جامعة في الإصلاح العام ، ورسالة في السيرة النبوية ، وموجز في آداب الحرب في الإسلام ، وكتاب «القياس في اللغة العربية» . وقد كتبت مجلة المجمع العلمي بدمشق منوهة بهذه المؤلفات القيمة : «المجلد : ١٨ ص ٨١ سنة ١٣٦٢ هـ و ١٩٤٣ م» ، وكان رحمه الله عضواً عاملاً في مجمعنا العلمي العربي من أوائل إقامته بدمشق ، ثم صار عضواً مراسلاً بعد هجرته إلى مصر .

وقد سافر الفقيد إلى الأستانة أيام الحرب العامة الأولى ، وتولى التحرير بالقلم

العربي في وزارة الحربية ، ثم عاد إلى دمشق التي أحبها وأحبته ، ولكن جمال باشا السفاح اعتقله أشهراً بدمشق ، من دون سبب ولا موجب ، وعطله عن التأليف والتدريس ، وفي ذلك يقول الأستاذ الخضر :

غلّ ذا الحبس يدي عن قلمٍ كان لا يصحو عن الطرس فناما
هل يذود الغمض عن مقلته أم يلاقي بعده الموت الزؤاما
أنا لولا همة تحدو إلى خدمة الإسلام آثرت الحماما
ليست الدنيا وما يبسم من زهرها إلا جهاماً وقتاما

ولما احتلت فرنسة أرض الشام (٢٤ تموز ١٩٢٠ م) هاجر الأستاذ المرحوم إلى مصر ، فألف فيها « جمعية الهداية الإسلامية » وضم اليها رجالاً من أجلة العلماء والوعاظ والمرشدين في القطر المصري ، وأنشؤوا لها مجلة سميت باسمها ، وكان المرحوم مديرها ، ورئيس جمعيتها ، واستمر في هذا سنين ، ثم عينته وزارة المعارف العمومية مصححاً بالقسم الأدبي بدار الكتب المصرية ، ودخل امتحان شهادة العالمية الأزهرية فاستحقها ، ثم تفرغ للتدريس بالأزهر ، وقضى في التدريس بأقسام التخصص في كليتي الشريعة وأصول الدين نحواً من عشرين سنة ، وعين رئيساً للتحرير في مجلة الأزهر ، واستمر في رئاسة التحرير ثلاثة أعوام ، ثم صدر مرسوم بتجنسه بالجنسية المصرية في أواخر سنة ١٣٥٠ هـ ، وتولى مشيخة الأزهر الشريف . وعين عضواً عاملاً بمجمع اللغة العربية في القاهرة عند إنشائه . وقد ألف وطبع في مصر كتباً منها : نقض كتاب « الإسلام وأصول الحكم » الأستاذ علي عبد الرازق ، ومنها : نقض كتاب « في الأدب الجاهلي » للدكتور طه حسين . ونشر في مجلة مجمع اللغة العربية مباحثه اللغوية والأدبية ، واستمر في ذلك من أول إنشاء المجمع (١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م) ، إلى أن توفاه الله تعالى عصر يوم الأحد ، في الثاني عشر من شهر رجب سنة ١٣٧٧ هـ ، الموافق ثاني يوم من شباط سنة ١٩٥٨ م . وكانت وفاته خساراً عظيماً على العالمين العربي والإسلامي ، تغمده الله برحمته ورضوانه ، وعوض الأمة عنه خير العوض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

الدورة الرابعة والعشرون لمؤتمر مجمع اللغة العربية [١]

«كلمة الأمير مصطفى الشهابي في حفل افتتاح المؤتمر»

سيدي الرئيس :

يسرني في مؤتمرنا هذا أن أنقل تحية الإخلاص والمحبة ، من دمشق مهد العروبة الخالدة ، إلى الكنانة معقل لغة الضاد الحصين ، وركن قوميتنا العربية الركين ؛ إلى هذا البلد الحبيب الذي طالما عزّت به لغتنا المضرية ، وثقافتنا العربية ، في الأزهر ودار العلوم والجامعات والصحافة ودار الكتب المصرية والمجامع والمعاهد العلمية ودور الطبع والنشر ، وبخاصة هذا المجمع الذي يعمل رئيسه وأعضاؤه ، في صبر وإيمان مجرد عن الهوى والأثرة ، على الاحتفاظ بسلامة العربية ، وعلى جعلها تتسع للعلوم والفنون الحديثة ، وتعبر في يسر عن حاجات المدنية الحاضرة .

لقد شاء الله جل وعلا أن يجعل مصر مناراً للأقطار العربية ، وأن يجعلها في جميع مقوّمات أمتنا معقد الرجاء ، ومستمد الإلهام ، والرأس الذي يلهم مختلف الأعضاء .

وكيف ينسى كل قوميّ عربي حر أن مصر كانت ، منذ القرن الماضي الى يومنا هذا ، ملجأً لأحرار العرب الساعين لاستقلال بلادهم . وكيف ينسى أنهم لم يلقوا فيها إلا عطف الكريم على الكريم ، وحدب الشقيق على الشقيق .

لقد قال شوقي في حفلة تكريمه منذ أكثر من ربع قرن من الزمن ، يوم كانت الثورة السورية على الاستعمار في أحلك أيامها :

رُبّ جارٍ تلفتت مصر توليه سؤال الكريم عن جيرانه

---

(١) افتتح مجمع اللغة العربية في القاهرة الدورة الرابعة والعشرين لمؤتمره السنوي ، فألقى الأمـير مصطفى الشهابي ، نائب رئيس المجمع العلمي العربي ، في حفل الافتتاح ، كلمة نقل فيها تحية المجمع العلمي العربي إلى مصر ومجمعها ، ثم ألقى البحث التالي على « الإقليم في الفرنسية والعربية » .

ولو امتدت حياة أمير الشعراء رحمه الله الى هذه الأيام لقال :

رب أخٍ تلفتت مصر توليه سؤال الشقيق عن إخوانه

سيدي الرئيس مربي هذا الجيل ورأس هذا الرعيل :

إذا كان الاشتراك في اللغة أعظم عاملٍ في بث الروح القومية في الشعوب ـ وهذا شيء لا اختلاف فيه ـ فعملكم أنتم ورفاقكم في هذا المجمع الموقر من أجل الأعمال الوطنية التي نبني عليها صرح قوميتنا العربية .

وإذا نقلتُ إليكم من دمشق تحية مجمعنا العلمي العربي فإنما أنقل في الحقيقة تحية السوري الى شقيقه المصري بل تحية العربي الى أخيه العربي .

لا زال الوطن المصري العزيز رأساً للوطن العربي الكبير ، ولا زال الشعب المصري الكريم شقيقاً أكبر لشعوب أمتنا العربية الخالدة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الإقليم في الفرنسية والعربية

معاني الكلمة الفرنسية : إذا راجعنا كلمة (Climat) في المعجمات الفرنسية المشهورة كلاروس القرن العشرين ، ومعجم « لتره » ، ومعجم « روبير » الحديث وغيرها نجد أنها تدل على المعاني الآتية :

المعنى الأول : جملة الأحوال الجوية والجغرافية التي تبرز في بلد من البلاد أو قطر من الأقطار أو صقع من الأصقاع . يقال مثلاً : هذا بلد اقليمه حار أو بارد أو معتدل .

وأهم معاني الكلمة الفرنسية وأشيعها هو هذا المعنى ، أي أن اقليم بلد من البلاد هو نتيجة تأثير جملةٍ من العوامل الجوية كالحرارة والرياح والغيوم والأمطار ، وتأثير جملةٍ من العوامل الجغرافية كدرجة العرض التي يقع البلد فيها ، وكارتفاع أرضه عن سطح البحر ، وميله الى جهة من الجهات الأربع ، وبعده عن البحر أو قربه منه ، وغير ذلك من العوامل المتفاعلة .

والعامة في الشام تطلق اسم المناخ على هذا المعنى الأساسي للكلمة الفرنسية . وليس لاسم المناخ ولا لاسم الاقليم هذا المعنى في كتب اللغة العربية على ما سيجيء ذكره .

والمعنى الثاني للكلمة الفرنسية هو البلد أو الكورة أو القطر أو الصقع الذي يسود فيه الاقليم أي الذي له أحوال جوية وجغرافية خاصة . وهذا المعنى هو الذي اقتصرت عليه لفظة الإقليم في معجماتنا وكتبنا الجغرافية والفلكية القديمة .

والمعنى الثالث : البقعة الشجراء فيها حَرَجَةٌ من الاحراج .

والمعنى الرابع : معنى مجازي وهو الجو الأخلاقي وشروط الحياة . قال لامارتين مثلاً ما ترجمته : النفوس لها أقاليمها كالأرضين . وقال غيره : وجدت في هذا المجتمع اقليمي يريد البيئة الصالحة له أو التي يستلذها .

الإقليم عند اليونانيين القدماء : قسم علماء الفلك اليونانيون في الإسكندرية ما عرفوه من الكرة الأرضية سبع مناطق سموا كلاً منها إقليماً ، وذلك بدوائر عَرْضية متوازية بعضها شمالي بعض ، فالإقليم الأول عندهم كان إقليم مَرَوَى في السودان ، ويليه الى الشمال اقليم أسوان ، ثم على التتابع أقاليم الإسكندرية فرودسَ فرومةَ فالبحر الأسود فـتي نهر الدنيبر الذي يصب في بنطسَ أي البحر الأسود . ثم أضافوا بعد ذلك الى هذه الأسماء أسماء بلاد أخرى عرفوها . وكان هذا التقسيم مبنياً على الأساس الآتي وهو أن تكون مدة النهار الأطول واحدة في جميع البقاع الواقعة على كل دائرة . وجعلوا بين كل دائرة والتي تليها فرقاً في النهار الأطول مقداره نصف ساعة .

الإقليم عند العرب : تأثرت العربُ خطى يونانَ فجعلت مثلها الأقاليم الشمالية سبعةً بدءاً من خط الاستواء ، ولكنها ـ أي العربَ ـ وسَّعت وضبطت ما عرفه قدماء اليونانيين في هذا الموضوع ، وبحثت أيضاً في أقاليم سبعة أخرى جنوبيَّ خط الاستواء . ولياقوت في معجم البلدان بحث طويل في سبعة الأقاليم الشمالية .

ومما ذكره ياقوت أن لكلمة اقليم أربعة اصطلاحات في أيامه :

الأول : اصطلاح العامة وجمهور الأمة ، وهو الجاري على ألسنة الناس دائماً ، وهو أن يسموا كل ناحية مشتملة على عدة مدن وقرى إقليماً نحو الصين وخراسان والعراق والشام ومصر وإفريقية ونحو ذلك ، فالأقاليم على هذا كثيرة لا تحصى .

والثاني : اصطلاح أهل الأندلس وهو أن يسموا كل قرية كبيرة جامعة اقليماً . فاذا قال الأندلسي أنا من اقليم كذا فانما يعني بلدة أو رستاقاً بعينه .

والثالث : اصطلاح الفرس قديماً ، وخلاصة ما ذكره ياقوت فيه أن الفرس جعلوا إيران شَهْر (أي بلاد ايران) مركزاً ، ثم خطوا حول كل مملكة دائرة سموها كِشْوَراً وكُشْخَراً أي كُوْرة ورُستاقاً . وبذلك قسموا أيرانشهر الى كِشْورات ست ، والمعمورة بأمرها الى سبع ، وكل منها يسمى اقليما .

والرابع : قال ياقوت : « وعليه اعتماد أهل الرياضة والحكمة والتنجيم » وهو التقسيم اليوناني موسعاً بأسماء الأمصار ومصححاً ، وعلى هذا يكون الاقليم في هذا الاصطلاح شاملاً لجميع الأصقاع التي تقع بين كل دائرتين من الدوائر السبع الملمع اليها .

واذا راجعنا المعجمات العربية لم نعثر فيها على شيء جديد . ففي اللسان الاقليم واحد أقاليم الأرض السبعة . وأقاليم الأرض أقسامها واحدها إقليم .

وفي القاموس : الإقليم كقنديل واحد الأقاليم السبعة .

وردد الزبيدي في التاج ما ذكره ابن منظور في اللسان وزاد عليه جملاً ذكرها ياقوت .

وفي أقرب الموارد : الاقليم في العرف قسم من الأرض يختص باسم ويتميز به عن غيره فمصر إقليم والشام إقليم واليمن إقليم .

ونقل صاحب المنجد هذه الجملة عن أقرب الموارد .

ولم يتجاوز دوزي هذا المعنى في معجمه ، ولم يبحث عن أصل الاقليم .

أما صاحب البستان فقد نقل عن معجم البلدان جملة عزاها ياقوت الحموي الى البيروني وهذا الى حمزة بن الحسن الأصفهاني وهي : الاقليم هو الرستاق بلغة الجرامقة سكان الشام والجزيرة يقسمون بها المملكة كما يقسم أهل اليمن بالمخاليف وغيرهم بالكور والطساسيج وأمثالها .

ويتضح من ذلك أن معنى الاقليم في جميع هذه الاصطلاحات والتعريفات لا يتعدى المعاني التي تدل عليها ألفاظ البلد أو الكورة أو الرستاق أو الطسوج أو المخلاف أو الكِشور أو القطر أو الصقع أو جملة من الأصقاع عددها سبعة أقاليم موزعة بين خط الاستواء والقطب الشمالي .

أما أهم معنى علمي لكلمة اقليم وهو جملة الأحوال الجوية والجغرافية لبقعة من الأرض فهو لا يظهر عندنا في تعريف ولا في اصطلاح .

أصل كليما الفرنسية واقليم العربية واحد : أجمعت معجمات اللغة الفرنسية ومعجمات أصول الألفاظ الفرنسية على أن كلمة كليما (Climat) الفرنسية من كليما (Clima) وكليماتيس (Climatis) اللاتينيتين وهما من كليما (Klima) اليونانية ومعناها الميل استُعملت في القديم بمعنى ميل قطعة من الأرض بالنسبة الى الشمس ، ثم أُطلقت على البلد والكورة والقطر .

أما اقليم العربية أو قل المعرّبة فقد جاء فيها في معجم البلدان ما يلي بالحرف :

« ... وقال محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني الإقليم على ما ذكر أبو الفضل الهروي في المدخل الصاحبي هو الميل فكأنهم يريدون بها المساكن المائلة عن معدّل النهار » .

وجاء في تعريف « الكورة » في معجم البلدان أيضاً ما يدل على أصل الاقليم ؛ فقد نقل ياقوت عن حمزة الأصفهاني أن الكورة اسم فارسي استعارته العرب وجعلته للأستان (الرستاق) ، كما استعارت الإقليم من اليونانيين وجعلته

للكُشْغَرَ (الكورة والرستاق) . وحمزة بن الحسن الأصفهاني هو في رأي البيروني صاحب لغة ومعنى بها .

ويتضح من ذلك أن الفرنسية والعربية من أصل يوناني واحد . وليس بغريب الظن بأن كلمة إقليم المعربة كانت وسيطاً بين الكلمة اللاتينية والكلمة اليونانية وذلك حين نُقلت العلوم العربية الى اللاتينية .

أما كيف نشأت كلمة « الاقليم » من قليما (Klima) اليونانية فهو أيضاً شيء واضح ؛ فقد أضيفت ألف على أول الكلمة اليونانية منعاً للابتداء بساكن ؛ وعُرِّبَ حرف كَبّاً اليوناني قافاً وهو القاعدة ، ثم حُذفت الألف الأخيرة لتجيء المعرَّبة على وزن عربي وهو إفعيل . وليس في كل ذلك شذوذ عما كان مألوفاً في تعريب الألفاظ اليونانية .

وعلى هذا لا أرى مجالاً لشك بعض أصحاب المعاجم والكتب القديمة في أصل كلمة اقليم ، ولا لحذلقة الذين حاولوا إثبات عربيتها . فقد جاء في المعرَّب من الكلام الأعجمي للجواليقي : « والاقليم ليس بعربي محض » . وجاء في اللسان : « قال ابن دريد لا أحسب الاقليم عربياً ، قال الأزهري وأحسبه عربياً ؛ وأهل الحساب يزعمون أن الدنيا سبعة أقاليم كل اقليم معلومٌ كأنه سمي اقليماً لأنه مقلوم من الاقليم الذي يتاخمه أي مقطوع » .

وياقوت الذي نقل عن حمزة الأصفهاني أن الاقليم من اليونانية نقل أيضاً ما ذهب اليه آخرون وذلك في قوله : « وأما اشتقاق الأقاليم فذهبوا الى أنها كلمة عربية واحدها إقليم وجمعها أقاليم مثل إخريط وأخاريط وهو نبتٌ ، فكأنه إنما سُمي إقليماً لأنه مقلوم من الأرض التي تتاخمه أي مقطوع . والقَلْم في أصل اللغة القطع ومنه قلمت ظفري » .

وكل ذلك في نظري باطل فالعربية كسائر اللغات الحية تعير غيرها ألفاظاً ، وتستعير من غيرها ألفاظاً ، وهي ليست في حاجة الى متعصبين أو جهلاء يحاولون بالتمحل أو التخرص أن يعزوا اليها كلمات ليست من أصول عربية .

الخلاصة : ان تعريف الاقليم في معجماتنا القديمة والحديثة تعريف ناقص لا يصلح لهذا الزمن . فالاقليم في العلوم الجغرافية الحديثة ليس بلداً أو كورة أو جملة من الأصقاع فقط بل هو على الأخص جملة الأحوال الجغرافية والجوية لبقعة من الأرض . وهذا المعنى لا وجود له في المعجمات العربية . والعامة تسميه المناخ . والمناخ ليس له هذا المعنى . فالمعجمات تجيز لنا أن نقول مثلاً : الوجه البحري في مصر اقليم (أي كورة) حار رطب في الصيف . ولكنها لا تجيز لنا أن نقول : الكورة الوجه البحري اقليم حار رطب في الصيف أي أحوال جوية وجغرافية تجعل جو هذه الكورة حاراً ورطباً في الصيف .

ومؤلفو الكتب الجغرافية والكتب الزراعية في الشام والعراق يضمّنون الاقليم هذا المعنى في كتبهم حتى تقابل العربية الفرنسية أو الانكليزية في هذه الناحية . وأعتقد أن المؤلفين المصريين أيضاً يحملون للاقليم هذا المعنى في كتبهم الحديثة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعلى هذا أقترح على مؤتمر المجمع الموقر الموافقة على تضمين كلمة الاقليم معنى « جملة الأحوال الجوية والجغرافية السائدة في بلد أو كورة أو قطر أو صقع من الأرض » ، وذلك بالإضافة الى المعنى الوارد في المعجمات العربية وهو البلد والكورة والقطر والصقع وأحد الأقاليم السبعة . وأقترح أن يدرج هذا المعنى العلمي في تعريف الاقليم في المعجم الوسيط وفي المعجم الكبير ، هذا إذا كان القائمون على أمور المعجمين لم يلحظوا ذلك من قبل ، بل اكتفوا بالتعريفات والاصطلاحات الواردة في معجماتنا وفي كتبنا الجغرافية والفلكية القديمة .

واذا وافق المؤتمر على اقتراحي هذا تصبح الألفاظ الفرنسية المتعلقة بالاقليم مع ما يقابلها بالعربية على الصورة الآتية :

إقليم Climat

إقليميات (علم الأقاليم) Climatologie

إقليمي Climatique المنسوب الى الاقليم .

أقاليمي Climatologique المنسوب الى الاقليميات أي الى علم الأقاليم .

أقلمة Acclimatation للمتعدي ، على قاعدة الاشتقاق من اسم العين .

تأقلم Acclimatement للازم ، على قاعدة الاشتقاق من اسم العين .

ومصدرا الأقلمة والتأقلم أخذا يشيعان ، وأرجح أن بدء استعمالها كان في مصر .

ويستعمل بعض الكتاب في الشام كلمة الجوّ في معنى الاقليم ، والجو غير الاقليم ، وكذلك الجويات أي علم الظواهر الجوية (Météorologie) فهي تختلف في مدلولها عن الاقليميات وهو شيء معروف .

هذا ما بدا لي عرضه على المؤتمر من معاني الاقليم والألفاظ المتصلة به ، وفي الاقتراح الذي اقترحته وهو تضمين الاقليم المعنى العلمي الجديد الذي ألمعت اليه ، وإدراجه في المعجم الوسيط والمعجم الكبير ، وللزملاء الأفاضل الرأي الراجح .

وفقنا الله جميعاً في خدمة لغتنا الضادية المصرية .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اشتقاق الكلمة الانكليزية coffin

ادعى قاموس أوكسفورد الشهير (١) بأن أصل الكلمة الانكليزية كفن يعني التابوت ، والكلمة مشتقة من اللغة اليونانية القديمة (kopivos) كُفِنُسْ بنبرة فوق الضمة الأولى ، ثم دخلت هذه الكلمة الى اللغة اللاتينية فصارت (cophinus) أو (cofinus) بمعنى كُفِنُسْ ، والضمة الثانية هي معروفة في تلفظها ، ومعنى الكلمتين اللاتينية واليونانية هي السلة أو القفة ، وتتوافق القواميس الاشتقاقية الانكليزية كلها مع القاموس المذكور المشهور . ثم دخلت الكلمة

(١) MURAY; A new English dictionary, Oxford 1893, II, 591 sq.

الى اللغة الفرنسية القديمة وحفظت هذه المعنى ، ثم أضيف عليها معان جديدة مثل علبة وصندوق وأمثالها . وهذه المعاني موجودة أيضاً في اللغة الانكليزية والايطالية والاسبانية وشكلها في هذه اللغات (coffin) أو (cofin) ، ثم أصبح لها شكل ثان (coffre) في بعض اللغات وذلك في القرن الثاني عشر ، ودخلت هذه الكلمة أيضاً الى اللغة الألمانية (koffer) ومنها الى بعض لغات أخرى كالمجرية (kufer) واللغات السلافية الخ .. ومعناها (صندوق السفر) ثم غابت كلمة (coffin) من اللغات الأوربية تقريباً تماماً ، وبقيت في لهجات فرنسية ولها معان عجيبة ، ففي اللغة الفرنسية العصرية معناها مسنّ الحصاد ، وفي اللغة الانكليزية تعني التابوت ، واستعمال الكلمة في هذا المعنى لا يسبق القرن الرابع عشر حيث بدأ في اللغة الفرنسية ثم دخل هذا المعنى الى اللغة الانكليزية كما تدعي القواميس الانكليزية والفرنسية الاشتقاقية دون استثناء [١] .

ونحن نسأل الآن هل في الامكان تبديل المعنى من (السلة) الى التابوت ؟ وليس ثمة عالم يشرح الأسس النفسية (pydvgiws) لهذا التبديل ، وأعني تبديل معنى الكلمة اليونانية (kopivos) الى المعاني الجديدة في اللهجات الفرنسية [٢] . ان مشكلة ايضاح الأسباب النفسية لهذا التبديل ليست المشكلة الوحيدة إذ يثبت العالم الاسباني [٣] بأن اشتقاق كلمة (kopivos coffin) ليس ممكناً ، لأن نبرة كلمة cofin في حرفها الأول ونبرة كلمة (cofin) أو (coffin) هي في الحرف الأخير [٤] ، وهذا يعارض قوانين اللغات الغربية . إلا أن العالم الاسباني المذكور يشتقها من (coia) بمعنى (السلة) ويرى بأنها مأخوذة أصلاً من اللغة العربية بعني (القفة) ويشرح ويحلل المشكلة الصرفية كاملاً ، ولكن

(١) Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue française, Paris 1883, vol. II, p 186 c. d.
(٢) Gamillscheg, Brük.
(٣) Corominas
(٤) ingl. coffin. no es probable que venga del lat. cophinus en la vista de la diferencia en la posicion del acento.

لا يحل المشكلة النفسية والمنطقية يعني امكان تبديل معنى (قفة) الى معنى (تابوت) • وليس هذا بوظيفة الأستاذ الاسباني لأنه يشرح الاشتقاق الاسباني فقط إذ تستعمل الكلمة في اللغة الاسبانية بمعنى القفة والصندوق فقط ولا تستعمل فيها بمعنى (تابوت) أبداً ، كما تستعمل في اللغة الانكليزية والفرنسية القديمة •

والذي أرجحه أن الكلمة مشتقة من العربية من كلمة كفن ومعنى هذه الكلمة أقرب منطقياً ونفسياً للكلمة (تابوت) من كلمة (القفة) • إذ قليلاً ما يستعمل المسلمون التوابيت حين يلفون الجسد بالكفن ، واذا استعملوا التابوت وهم قلة فانهم يوارون الميت في الكفن ثم يرجعون التابوت الى القبر ، ولذلك فان التابوت الغربي يقابله في المشرق الكفن ، وحركات كلمة كفن (coffin) الانكليزية تحاذي حركات الكلمة العربية كَفن ، أما هل تلفظ الحركات في بلدان لغة الضاد متحدة ؟ وهل ان الغربيين يقلدونها تقليداً صحيحاً ؟ وهم لا يعرفون مثلاً كيف يلفظون حرف الميم الأول في اسم حضرة النبي (ﷺ) أبضم مجهول أو بفتح معلوم [1] • ولا ننسى أن حركات الفعل كَفَنَ وتضم مجهولة • وكُفِنَ تكون النون ساكنة في اللغة العامة كُفِنْ وهذه هي حركات الكلمة الانكليزية تماماً •

فاستعمال كلمة كُفَنْ (coffin) بمعنى تابوت ليس موجوداً قبل الحروب الصليبية فكان من المحتمل أن يكون الصليبيون الانكليز والفرنسيون أخذوا المعنى العربي •

ومن الاحتمال أيضاً أن يكون استعمال كلمة كفن الموجودة من السابق بمعنى (صندوق) و (قفة) سهل أخذ المعنى الجديد لكلمة موجودة •

ويشير استعمال كلمة كُفَنْ coffin بمعنى النعش في ترجمة للانجيل [2] الى أنها مأخوذة من الكلمة العربية كَفَن وليس من الكلمة (kopivos) إذ أين الارتباط الموجود بين النعش والسلة كما هو موجود بين الكفن والنعش ؟ وهذه

---

(١) Mohammed, muhammad

(٢) Tindale Luk. VII, 14 : He went and touched the coffyn (AD 1526.)

أيضاً إشارة نفسية ، ونظن أن الكلمة جاءت بتوسط الصليبيين رأساً الى فرنسا وانكلترا ، وليس بطريق اسبانيا من الأندلس أو بطريق ايتاليا من صقلية العربية ، لأن معنى (تابوت) ليس موجوداً في اللغة الايتالية ولا في اللغة الاسبانية .

والخلاصة ان الاشتقاق لكلمة coffin المتاد من الكلمة اليونانية kopivos له مشكلات صرفية ونفسية وأقدر أن اشتقاقها من الكلمة العربية كفن أقرب منطقاً ، وإن لم أقدم البرهان القاطع على ذلك ، والله أعلم .

كارل شتوفس

« أعيان ليبية »

١ — أبو إسحق ابراهيم الشهير بابن الأجدابي .

هو الإمام الحافظ أبو إسحق ابراهيم بن اسماعيل بن أحمد بن عبد الله الأجدابي اللواتي الطرابلسي ، ولد هذا العلامة بمدينة طرابلس الغرب ، وفيها ترعرع ودرس علوم اللغة والفقه والأدب على علمائها ، ولم يرحل عن طرابلس في طلب العلم ، بل جميع ما تلقاه عن رجالها فقط ، ولقد سئل مرةً من أين لك هذا العلم ؟ فقال : اكتسبته من بابي هوارة وزنانة — « وهما بابان في سور مدينة طرابلس الغرب معروفان بهذين الاسمين الى الآن » — . وابن الأجدابي من رجال القرن السادس الهجري ، ولم أهتد الى تاريخ وفاته بالرغم من مراجعة المظان المطبوعة والمخطوطة التي تتعلق بالتاريخ الليبي ، وقد ترجم ابن الأجدابي كثير من المؤرخين ، منهم ياقوت في معجم الأدباء والسيوطي في بغية الوعاة وابن غلبون في التذكار والنائب في المنهل العذب ، وكلهم متفقون على مكانته في العلم ، خصوصاً علم اللغة فانه كان مبرزاً فيه ، وهذا يتضح جلياً لكل من يتصفح تأليفه المسمى بكفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ ، وهو وان كان صغير الحجم فانه كبير الفائدة كثير العائدة ، مرتب على الأبواب سهل الحفظ على الطلاب ، وقد قال بعض أفاضل المتقدمين في مدحه :

من كان يطلب في الغريب وسيلةً … من شاعرٍ أو كاتبٍ متلفظ
أو كان يبغي في الكلام بلاغةً … فليحفظن كفاية المتحفظ

وهو مطبوع في مدينة بيروت في سنة ١٣٠٥ هجرية ، هذا وقد نظم كفاية المتحفظ كثير من الفضلاء ، منهم القاضي شهاب الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن الخوبي المتوفى سنة ثلاث وتسعين وستمائة ؛ ونظمها ابن جابر محمد ابن أحمد الأعمى الأندلسي وفرغ منه في سنة سبعين وسبعمائة ، ونظمها أيضاً من المعاصرين الأستاذ أحمد الفقيه حسن أحد سَراة طرابلس ، والى القارىء الكريم نتفاً مما نظمه من كفاية المتحفظ :

« باب في صفات الرجال المحمودة »

يلقب السخي بالجواد … والخرق من يحسن للعباد
كذا الفتى إن أكثر العطايا … يدعونه الخضم في البرايا
والخضرم المكثر للانفاق … على المساكين ذوي الإملاق
والاريحي المرتاح للعطاء … ثم الحسيب الطيب الاباء
والماجد الشريف والصنديد … رئيس قوم رأيه سديد
كذلك الهمام كالصنديد … للرئيس العظيم والشديد
سميذع جاء من الجحجاح … لسيد القوم همّا يا صاح
وقل خليلي للبيب العاقل … أريب والوقود للحُلاحل
من جرب الأمور بالتدريب … لقبه بالمجذ الأريب
ومدره القوم هو المقدم … وهو لسان حالهم وهو الفم
وقل لمن كان ذكي القلب … يا لوذعي يا فريد الصحب
ومن لسانه بليغ مُصقع … أما السَّري قدره مرتفع
واجمعه يا صاح على سَراة … بفتح سين جاء بالإثبات

ثم يتلوه باب في صفات الرجال المذمومة ، وهكذا الى أن ينتهي الكتاب ، فحبذا لو اهتم ناظمه بطبعه حتى يعم نفعه بين طلاب العلم ، ويسهل حفظه على تلامذة المدارس التي أصبحت خاوية الوفاض بادية الانفاض من علم اللغة ،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الذي هو أس لجميع العلوم والفنون . وكان أبو اسحق ابن الأجدابي من صدور المائة السادسة ، وأثنى عليه كثير من الأعلام منهم مجد الدين الفيروزابادي وجلال الدين السيوطي في البغية ، وأكثر من النقل عنه الإمام الحافظ الثقة أحمد الفيومي في معجمه المسمى بالمصباح المنير ، وكمال الدين الدميري في حياة الحيوان وعدل كتابه (على صغر حجمه) بالمصنفات الكبيرة كالمصباح المنير للفيومي والتهذيب للأزهري والمجمل لابن فارس ونحوهم ، وربما اختار الفيومي كلامه في المصباح على كلامهم أحياناً ، ولم يطبع من آثاره سوى كتاب الكفاية ، وبقية تآليفه لعبت بها أيدي الزمان وطوارق الحدثان ، ومن مؤلفاته التي لم نطلع عليها ، وهي مما ذكره المؤرخون في ترجمته : كتابان في علم العروض كبير وصغير ، وكتاب في الرد على أبي حفص في تثقيف اللسان ، وكتاب في شرح ما آخره ياء من الأسماء وبيان اعتلال هذه الياء ، استوفى فيه جميع أحكامها على اختلاف أحوالها ، وتعرض فيه لشرح المقاطع التي في سورة مريم لاشتمالها على كثير من تلك الأحكام ، فجاء هذا التأليف في غاية التحقيق والإفادة ، وله كتاب مختصر في علم الأنساب ، وكتاب في الأنواء على عادة العرب ، ورسالة في الحَوَل وأسبابه ، وقد ذكر ابن غلبون في تاريخه أن سبب تأليفه لرسالة الحَوَل ، هو أن ابن الأجدابي حضر يوماً عند قاضي طرابلس أبي محمد عبد الله بن ابراهيم ابن هانش الطرابلسي ، فحكم بحكم أخطأ فيه ، فرد عليه المترجم وبين له وجه الصواب ، فزجره القاضي وقال له : اسكت يا أحول (لأن صاحب الترجمة رحمه الله كان أحول) فما استدعيتَ ولا استُفتيتَ ، فدعاه ذلك الى تصنيف هذه الرسالة وأرسلها اليه ، ولا تزال المجالس العلمية والندوات الأدبية في هذه الديار تتعطر بذكره ، وتقتبس من تراثه العلمي في محاضراتها ومسامراتها ومساجلاتها :

وتذكر أخلاق الفتى وعظامه   مغيبة في اللحد بال رميمها

(طرابلس الغرب)   علي الفقيه حسن

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

فهرس الجزء الثاني من المجلد الثالث والثلاثين

صفحة

١٧٧ الأخطــل . . . . للأستاذ خليل مردم بك . .
٢٠٤ بدء الأدب الحديث . . . . . للأستاذ شفيق جبري . .
٢١٣ ينابيع المعرفة عند ابن سينا . . . المطران غريغوريوس بولس بهنام
٢٣٨ الاتجاه القومي في التربية العربية . . للدكتور جميل صليبا . .
٢٥٩ رسوم مملوكي شريف . . . . للدكتور صلاح الدين المنجد .
٢٧٠ ما سمعت وما رأيت في بلاد السوفيت (٥) . للدكتور حسني سبح . .
٢٧٨ كتاب النفس لابن باجة الأندلسي (٢) . للدكتور محمد صغير حسن المعصومي

التعريف والنقد

٣٠٢ كتاب الغصون اليانعة . . . . . للأستاذ عبد الله كنون . .
٣١٢ خريدة القصر وجريدة العصر (٢) . . للدكتور مصطفى جواد . .
٣٢٩ شرح قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية للدكتور عدنان الخطيب . .
٣٣٣ محاضرات في الاستعمار . . . . } للأمير جعفر الحسني . . .
٣٣٥ تاريخ العراق بين احتلالين – العهد العثماني الأخير }

آراء وأنبـاء

٣٣٦ وفاة الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين . . . .
٣٣٩ الدورة الرابعة والعشرون لمؤتمر مجمع اللغة العربية للأمير مصطفى الشهابي . .
٣٤٦ اشتقاق الكلمة الانكليزية collin . . . للدكتور كارل شتولتس . .
٣٤٩-أعيان ليبيــة . . . . للأستاذ علي الفقيه حسن . .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com